



# نقد آراء ابن سینا در الهیات

تألیف، مصطفی حسینی  
طباطبائی

# نقد آراء ابن سینا در الهیات

مصطفی حسینی طباطبائی



تهران ۱۳۶۱



وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا

(سورة مرسلات - آیه سوم)

از این کتاب پنجهزار نسخه  
در چاپخانه اگو به طبع رسید  
حق چاپ مخصوص «ناشر» است  
خیابان انقلاب نرسیده به پارک دانشجو پلاک ۱۰۹۲

### بسمه تعالی

خواننده عزیز،

«ناشر» خوشحال است که در این فرصت، نخست باریا باری دیگر، با شما آشنا می شود. هرچند از نزدیک شما را نمی شناسد، از شما بیگانه نیست، زیرا خود در زمره کتابخوانها بوده و هنوز هست و می داند که نسل انقلابی امروز تا چه مایه به خوراک معنوی نیاز دارد و با چه عطشی در آرزوی آن است که از آبشخور علم و معرفت سیراب شود. این نسل در جوی زیست می کند که از عناصر انقلابی و سیاسی اشباع شده است. این نسل مشتاق دانستن و آموختن و بالیدن است و به همین سودا، بیش از هر چیز به کتاب روی می آورد. «ناشر» خواسته است در برآوردن این نیاز حیاتی سهمی داشته باشد.

لیکن ادای این سهم مستلزم آن است که نخست ذایقه خریداران دانش و هنر را بشناسد و دیگر آنکه به جلب همکاری نویسندگان نایل آید و به همت آنان آنچه را که به ذوق کتاب دوستان خوش و گوارا و در عین حال برای پرورش معنوی آنها سودمند است فراهم آورد. راهنمای «ناشر» در این راه، مکتب اوست که مکتب قاطبه افراد نسل انقلابی کشور اسلامی ما نیز هست — مکتب قرآن و اسلام اصیل که ما را به کسب علم موظف می سازد و شعارش این است:

فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ  
أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ  
(سوره زمر، آیه ۱۸)

این مکتب میان دین و سیاست نه به جدایی بلکه به پیوندی زنده قایل است، که به قول مدرس شهید: «سیاست ما عین دیانت ماست و دیانت ما عین سیاست ماست». در جهان امروز، که ارتباطات بدین غایت فشرده و گسترده است و رسانه های گروهی

نقشی با این دامنه و وسعت ایفا می کنند، سرنوشت‌های افراد بهم گره خورده اند. در چنین جهانی، انزوا و بیخبری از دنیا و مافیها از مسلمانان واقعی پذیرفته نیست. از این رو، «ناشر» می کوشد تا نسل کنونی را با جریانهای فکری و سیاسی جهان امروز و تحولات آن آشنا سازد و در کنار کتب اسلامی، متون و ادبیات فارسی، تاریخ و سیاست کشور اسلامی خودمان، پیرامون کشورهای جهان سوم و به تناسب، سایر ملل و نحل، معلومات معتبری در دسترس او بگذارد.

«ناشر» در راه نیل به هدفهای خود و در اجرای برنامه‌ای که هرچند بلند پروازانه به نظر آید، به درگیری با آن دل نهاده است، لطف الهی و اقبال نسل انقلابی و تشریک مساعی ارباب قلم و مردان تحقیق و اهل ذوق را یار و مدد کار خود می خواهد.

اینک کتاب حاضر، به سیاق سخنی که رفت تقدیم خوانندگان گرامی می شود. با عنایت به این نکته که چنانچه نقدی و یا سخنی پیرامون مطالب کتاب دارند، مستدل و مستند، ما را از آن آگاه سازند تا با رعایت حق جواب در چاپهای بعدی درج شود.

باشد که خدمات «ناشر» از رضا و تأیید خداوندی بهره‌ور گردد، ان شاء الله.

وبالله التوفیق وعلیه التکلان.

إِنَّ كَلَامَ الْحُكَمَاءِ إِذَا كَانَ صَوَابًا  
كَانَ دَوَاءً وَإِذَا كَانَ خَطَأً كَانَ دَاءٌ  
على عليه السلام

سخن حکیمان چون درستی باشد، درمان است  
و چون نادرستی باشد، درد!

## فهرست مندرجات

۹	مقدمه
	۱- کسانی که بر آراء ابن سینا اعتراض نموده اند:
۱۳	ابوریحان و ابوعلی
۱۶	ابوحامد غزالی و ابوعلی سینا
۱۸	شهرستانی و ابن سینا
۲۰	ابن غیلان و ابن سینا
۲۲	ابن رشد و ابن سینا
۲۳	سهروردی و ابن سینا
۲۴	فخر رازی و ابن سینا
۲۵	علاءالدین طوسی و ابن سینا
۲۶	صدرالدین شیرازی و ابن سینا
۲۹	۲- گوشه‌ای از سخنان پرازش ابن سینا در الهیات
۳۰	عالم محسوس و ذات واجب الوجود
۳۳	انسان معلق در فضا
۳۹	۳- نقد آراء ابن سینا در الهیات
۴۱	خطای ابن سینا در قاعده الواحد
۵۲	خطای ابن سینا در تفسیر نبوت
۶۴	خطای ابن سینا در موضوع معاد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِغْتِصَامُ الْوَرَى بِمَعْرِفَتِكَ      عَجَزَ الْوَاصِفُونَ عَنْ صِفَتِكَ  
تُبُّ عَلَيْنَا فَإِنَّا بَشَرٌ      مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ<sup>۱</sup>

#### مقدمه

در روزگاری که از ابن سینا بعنوان فیلسوفی الهی و حکیمی جاودانه تجلیل می شود و جشن «هزاره» برای او برپا می دارند و سمینارها در بزرگداشت وی ترتیب می دهند، انتشار کتابی با عنوان: «نقد آراء ابن سینا در الهیات» شاید مایه شگفتی شود و این پرسش را پیش از خواندن کتاب، برانگیزد که علت نگارش این کتاب چیست؟!

البته توجه داریم گاهی کسانی در جامعه پیدا می شوند که شهرت و اعتبار اجتماعی خود را در مخالفت و ستیزه با بزرگان می جویند و بجای آنکه راه حُسن خدمت به مردم را انتخاب کنند، روش خَالِف تُعَرِّفْ! (مخالفت کن تا معروف شوی!) را برمی گزینند تا به مقصود خود نائل آیند. بعقیده ما اینگونه شهرت طلبی که شاید از عقده حقارت سرچشمه میگیرد، هرچند گاهی نام و نشانی برای افراد مزبور پدید می آورد ولی این اعتبار و اشتها، منفی است! و معمولاً نشانه اعوجاج

---

(۱) — ابیات فوق، منسوب به شیخ الرئیس ابوعلی سینا است و مصراع اخیر از بیت دوم آن، از حدیث نبوی (ص) مأخوذ و مقتبس است.



سلیقه بشمار خواهد آمد و به سوء شهرت می انجامد یعنی سرانجام موجب «نقض غرض» می شود!

ما امیدواریم بفضل الهی و الطاف او، این نوشته از چنان انگیزه ناپاکی، پاک و برکنار باشد. آنچه شایسته است که سبب نگارش این کتاب بشمار آید این است که بزرگان فکر اگرچه محترم اند ولی در صورتیکه آراء ایشان با دقت و از راه انصاف، نقد و بررسی نشود همان احترام و حُسن شهرتشان، سدّ راه ترقی افکار خواهد شد و خطری که از این ناحیه برای فکر بشر پیش می آورند از فوایدی که مولود اندیشه آنان است کمتر نیست! شما ببینید چه اندازه متفکرین بشر تلاش کردند تا توانستند لا اقل در علوم طبیعی، از زیر سیطره و تسلط ارسطو بیرون آیند و چقدر در این راه محرومیت ها کشیدند و با مخالفتها و خشونت ها روبرو شدند و حتی قربانیها دادند؟!

آری بزرگان فکر را باید ارج نهاد ولی اگر ما آنانرا بصورت «بُت های فکری» درآوریم و به طواف و تقدیس ایشان مشغول شویم و راه اعتراض را بر سخنان آنها ببندیم، بجای بهره بردن از همان بزرگان، آنها را مانع پیشرفت خود و دیگران ساخته ایم.

شیخ الرئیس ابوعلی سینا در میان ما مسلمین تقریباً چنین مقامی را یافته یعنی هنوز در حوزه های فلسفی ما آثار او با تمجید و تجلیل و تحسین بسیار تدریس می شود و کمتر کسی جرأت می ورزد بر عقاید فلسفی وی انگشت نقد بگذارد! بویژه که چنین وانمود می شود فلسفه ابن سینا در الهیات، همان حکمت خالص و اصیل اسلامی است و با آنچه انبیاء الهی علیهم السّلام از سوی خدا آورده اند کاملاً موافقت و همراهی دارد و هر کس بخواهد حکمتی را که اسلام آورده بیاموزد باید از آراء ابن سینا و هم مشربان وی آگاه شود! با اینکه میدانیم افکار فلسفی این متفکران، مایه یونانی دارد و از فرهنگ غیر اسلامی سرچشمه گرفته است و در موارد گوناگون با حکمت قرآن و آموزشهای اسلام سازگار نیست. پس ما باید برای نزدیکی بیشتر به اسلام اصیل، حقایق را بازگو کنیم و مرزهای اختلاف فلسفه ابن سینا را با حکمت قرآنی بیان نمائیم.

از آنچه گفتیم معلوم شد که اعتراض ما بر اعمال و اخلاق ابن سینا نیست

و مانند برخی از نویسندگان در پی آن نبوده‌ایم که ببینیم شیخ‌الرئیس مثلاً در مجالس شبانه— خوب یا بد— چه می‌کرده؟ یا حدود تأدب وی نسبت به آداب شرع تا چه اندازه بوده است؟! زیرا این امور، از مسائل جزئی و به اصطلاح، از قضایای شخصیّه بشمار می‌رود و بقول صاحب منظومه:

قُضِيَتْ شَخْصِيَّةٌ لَا تَغْتَبِرُ إِذْ لَا كَمَالَ فِي أَفْتِنَا صِ مَادُّنَر!

ما باید در صدد برآئیم تا اگر شیخ‌الرئیس و امثال او اندیشه‌های ناصوابی ارائه کرده‌اند خاموشی نگزینیم و زبان به اعتراض گشائیم زیرا در عالم علم و در طریق حقیقت‌شناسی، مداهنه و چشم‌پوشی از خطاهای بزرگان جائی ندارد اما چنانچه ایشان افکار و آراء درستی بمیان آورده‌اند از آنها بهره ببریم و قدردانی کنیم و بفرض اینکه متفکران بزرگ در عمل دچار لغزشهایی بودند از قول ایشان بخود بگوئیم:

إِعْمَلْ يَعْلمِي وَإِنْ قَصُرَتْ فِي عَمَلِي يَنْفَعَكَ عِلْمِي وَلَا يَضُرُّكَ تَقْصِيرِي

یعنی: «تو بدانش من عمل کن که اگر من در عمل بآن کوتاهی ورزیدم، دانشم ترا سود می‌دهد و کوتاهی ام بتوزیان نمی‌رساند!».

آری ما به هدایت خدای متعال این طریق را در تحقیق برگزیده‌ایم و از اینرو در عین آنکه بر شیخ‌الرئیس اعتراضاتی نموده‌ایم، بخشی از سخنان درست و آثار حقّه او را در مسائل الهی و علم‌النفس نیز آورده‌ایم (چنانکه مقتضای نقد صحیح، همین است که رجحان و نقصان کلام، هردو بازگو شوند.) ضمناً کوشیده‌ایم که شیوه بیان این کتاب بصورتی باشد که تنها متخصصین فن حکمت از آن بهره نبرند بلکه مورد استفاده دیگران نیز واقع شود، با اینهمه بحکم آنکه مباحث کتاب تا حدّی از افکار عامّه دور است امیدواریم اگر خواننده‌ای به پیچیدگی و دشواری در کلام برخورد کرد آنرا بیشتر از تعقید مباحث حکمت بشمار آورد تا قلم این حقیر! عَصَمَنَا اللَّهُ جَلَّ ذِكْرُهُ عَنِ الزَّلَلِ كُلِّهَا بِفَضْلِهِ الْعَظِيمِ.

ربیع الأول ۱۴۰۱، هجری قمری

دی ماه ۱۳۵۹ هجری شمسی

مصطفی حسینی طباطبائی

## کسانیکه بر آراء ابن سینا اعتراض نموده‌اند

اندیشه‌های ابن سینا از دیرباز مورد تحسین برخی از متفکران قرار گرفته است و گروهی از مسلمانان و دیگران، آثار او را بصورت شگفتی ستوده‌اند. نظامی عروضی می‌نویسد:

چهار هزار سال بود تا حکماءِ اوائل جانها گداختند و روانها در باختند  
تا علم حکمت را بجای فرود آرند، نتوانستند تا بعد از این مدت حکیم مطلق  
وفیلسوف اعظم ارسطاطالیس این نقد را بقسطاس منطق بسخت و به محک  
حدود نقد کرد و به مکیال قیاس پیمود تا شک و ریب ازو برخاست و منقح و  
محقق گشت و بعد ازو در این هزار و پانصد سال هیچ فیلسوف بکنه سخن او  
نرسید و بر جاده سیافت او نگذشت الا افضل المتأخرین حکیم الشرق حجة  
الحق علی الخلق ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا<sup>۱</sup>.

ابوریحان و ابوعلی

اما دسته‌ای از برجسته‌ترین متفکرین اسلامی نیز  
اندیشه‌های ابن سینا را مورد نقد قرار داده‌اند و اعتراضات

گوناگون برآثار و افکار او عرضه داشته‌اند. از جمله اینگروه یکی طبیعی‌دان شهیر اسلامی ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی (متوفی در سال ۴۴۰ هجری قمری) است که معاصر با ابن سینا<sup>۱</sup> بوده و مذاکرات و مکاتباتی میان ایشان رفته است. ابوریحان در طبیعیات از نوابغ روزگار شمرده می‌شود بطوریکه برخی از علمای مغرب زمین او را سرآمد همه دانشمندان ازمنه و ادوار دانسته‌اند!

جورج سارتن George Sarton در کتاب «مقدمه تاریخ علم» می‌نویسد:

«او یکی از بزرگترین دانشمندان عالم اسلام و با ملاحظه جمیع جهات یکی از بزرگترین دانشمندان همه قرون و اعصار است»<sup>۲</sup>!

پرفسور آرثر آپم پوپ Arther Upham Pope در مقاله‌ای تحت عنوان «بیرونی به عنوان یک متفکر» می‌نویسد:

«در هر فهرستی که از اسامی دانشمندان بزرگ جهان فراهم آید باید نام بیرونی را در سطرهای نخستین آن ذکر کرد. هر کتابی که درباره تاریخ ریاضیات یا نجوم یا جغرافیا یا مردم‌شناسی یا تاریخ مذهب نوشته شود کامل نخواهد بود مگر آنکه سهم بزرگی که بیرونی در هر یک از این علوم دارد در آن شناسانده شود. بیرونی یکی از متفکرین همه قرون و اعصار است»<sup>۳</sup>.

(۱) — ابن سینا از ابوریحان به سال کوچکتر بود ولی ۱۲ سال زودتر از وی وفات کرد.

(۲) — به کتاب «بیرونی نامه» اثر آقای ابوالقاسم قربانی، صفحه ۱۲ نگاه کنید.

(۳) — به «بیرونی نامه» صفحه ۱۳ رجوع شود.

ابوریحان چنانکه گفتیم با ابن سینا مذاکراتی داشته و در کتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية» بمناسبت بخشی در طبیعیات می نویسد:

«وَقَدْ ذَكَرْتُ ذَلِكَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ أَلِيقُ بِهِ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ وَخَاصَّةً فِيمَا جَرَى بَيْنِي وَبَيْنَ الْفَتَى الْفَاضِلِ أَبِي عَلِيٍّ الْحُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِينَا الْمَذَاكِرَاتِ فِي هَذَا الْبَابِ<sup>۱</sup>».

یعنی: «و این موضوع را در جایگاه دیگری که از این کتاب مناسبتتر است آورده‌ام بخصوص مذاکراتی را که در این باب میان من و جوان فاضل ابی علی، حسین بن عبدالله سینا رخ داده است». بیرونی ضمن مراسله‌ای هیجده سوال از ابن سینا کرده که ده مسئله از میان آنها، صورت اعتراض بر گفتار ارسطو در کتاب «آسمان و جهان» دارد و در هشت پرسش دیگر، ابوریحان با خود ابن سینا سخن گفته است برخی از این مسائل، صورت فلسفی و برخی صورت علمی محض دارند. ابن سینا در پاسخی که بر ایرادات ابوریحان نوشته پاره‌ای از آنها را پذیرفته و بیشتر ایرادها را جواب گفته است لیکن پاسخهای وی، ابوریحان را قانع نکرده و ضمن نامه دیگری اکثر جوابهای ابن سینا را نقض نموده است<sup>۲</sup>. از جمله

(۱) — الآثار الباقية عن القرون الخالية، چاپ لایپزیک (سال ۱۹۲۳) صفحه ۲۵۷.

(۲) — صورت پرسشهای ابوریحان و پاسخهای ابن سینا را می‌توانید در کتاب «نامه دانشوران ناصری» جزء ششم از صفحه ۱۹۳ بعد ملاحظه کنید و نیز به رساله

ایرادهائی که ابوریحان بر ارسطو آورده و ابن سینا آنرا پذیرفته ایرادی است که دربارهٔ حرکت مستدیر دایره و بیضی ذکر نموده و شیخ الرئیس با آنکه در سراسر نامه، سخت کوشیده تا از ارسطو دفاع کند در اینمورد حق را به ابوریحان داده است و می نویسد:

«در این مسئله چه بسیار خوب متفطن شده و چه نیک اعتراض آورده‌ای خدایت عمر دراز ارزانی دارد...»

قضاوت دربارهٔ برخی از اختلافات ابوعلی سینا و ابوریحان بیرونی بخصوص امروز با توجه به پیشرفتهای علمی، آسان بنظر می‌رسد مانند اختلافاتی که دربارهٔ نور و غیره با یکدیگر داشته‌اند.

ابوحامد غزالی و ابوعلی سینا

دیگر از معترضین بر ابوعلی سینا و نقادان اندیشه وی، ابوحامد محمد بن احمد غزالی طوسی (متوفی بسال ۵۵۰ هجری قمری) بوده است. غزالی از دانشمندان بنام و متفکران عظام



مستقلی که علی اکبر دهخدا در اینباره فراهم آورده است و با عنوان «شرح حال نابغه شهر ایران ابوریحان محمد بن احمد خوارزمی بیرونی» بچاپ رسیده رجوع شود این رساله در «لغت نامه دهخدا» عیناً نقل شده است. همچنین به مجموعه‌ای که با نام «رسائل ابن سینا» به اهتمام ضیاء اولکن و احمد آتش در استانبول بسال ۱۹۵۳ مطبوع گشته نگاه کنید، در کتاب اخیر پاسخ شانزده پرسش از سؤالات ابوریحان تحت عنوان «جواب ستّ عشر منسئله لأبی ریحان» آمده است.

(۱) - شرح حال نابغه شهر ایران ابوریحان، تألیف دهخدا، صفحه ۴۸.

عالم اسلامی شمرده می شود و شهرت و اعتبار وی ما را از آوردن اقوال دانشمندان درباره او بی نیاز می کند. نقطه برخورد غزالی و ابن سینا بیشتر از مباحث منطقی و طبیعی، در «الهیات» است. ابوحامد غزالی در کتاب معروف خود «تهافت الفلاسفة» بر ارسطو سخت حمله می برد و از میان مدافعان و شارحان اقوال او، ابونصر فارابی و ابن سینا را در تیررس و آماج نقدها و اعتراضات خویش قرار می دهد! زیرا عقیده دارد که این دو تن، بیش از سایرین به آراء ارسطو نزدیک شده اند و آنرا رواج بخشیده اند غزالی در اینباره می نویسد:

ثم المترجمون لِكلام «ارسطاليس» لَمْ يَنْفَكْ كَلَامُهُمْ عَنْ تَحْرِيفِ وَتَبْدِيلِ مُخْرَجِ إِلَى تَفْسِيرٍ وَتَأْوِيلٍ حَتَّى أَثَارَ ذَلِكَ إِضْطِرَاعًا بَيْنَهُمْ! وَأَقْوَمُهُمْ بِالنَّقْلِ وَالتَّحْقِيقِ مِنَ الْمُتَفَلِسِفَةِ فِي الْإِسْلَامِ الْفَارَابِيُّ أَبُو نُصْرٍ وَابْنُ سِينَا فَتَقْتَصِرُ عَلَى إِبْطَالِ مَا اخْتَارَاهُ وَرَأْيَاهُ الصَّحِيحُ مِنْ مَذْهَبِ رُؤُسَانِهِمَا فِي الضَّلَالِ فَإِنَّ مَا هَجَرَاهُ وَأَسْتَنَكَمَا فِيهِ لَابْتِمَارِي فِي اخْتِلَالِهِ<sup>۱</sup>

یعنی: «کسانیکه سخنان ارسطو را ترجمه کرده اند، گفتارشان از تحریف و تبدیل برکنار نمانده است و نیاز به تفسیر و تأویل دارد تا آنجا که اینکار نزاعی میانشان برانگیخته است و از همه فلسفه گرایان اسلامی ابونصر فارابی و ابن سینا در نقل و تحقیق استوارترند. بنابراین ما نیز سخن خود را مقصور میکنیم بر رد و ابطال آنچه ایندو تن برگزیده اند و آنرا رأی صحیح رؤسای خویش در گمراهی! دیده اند که هرچه

(۱) — تهافت الفلاسفة، طبع دارالمعارف مصر، صفحه ۷۵ و ۷۶.

ایندو از آن دوری جسته اند و از پیرویش خودداری کرده اند در  
تباهی آن تردید نمی رود...»

سپس جابجا با اشاره و تصریح، بر ابن سینا اعتراض  
مینماید که برخی از اعتراضات او در فصل سوم خواهد آمد.

شهرستانی و ابن سینا

دیگر از نقادان ابن سینا که با غزالی معاصر بوده  
ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (متوفی به سال ۵۴۸ هجری  
قمری) صاحب کتاب مشهور «الملل والتحل» است. شهرستانی  
دو کتاب در نقض آراء ابن سینا نوشته یکی از آنها که نامش  
در فهرست مصنفات وی آمده، عنوان: «شبهات برقلس و ارسطو و  
ابن سینا و نقضها» داشته است. شهرستانی در کتاب ملل و نحل  
در فصل «شبهه برقلس فی قدم عالم» به کتاب مزبور اشاره ای  
دارد و می نویسد:

وقد أقردت لها كتاباً أوردت فيه شبهات أرسطو طاليس و هذه  
وتقريرات أبي علي بن سينا ونقضتها على قوانين منطقية<sup>۱</sup>

یعنی: «در اینباره کتابی جداگانه تصنیف کرده ام  
که شبهات ارسطو و ابن شبهه ها (را که برقلس اظهار داشته) و  
همچنین تقریرات ابوعلی سینا را در آنجا آورده ام و از راه  
قوانین منطقی آنها را نقض نموده ام».

کتاب دوم شهرستانی که در آن آراء فلاسفه و

(۱) — الملل والتحل، چاپ مصر، الجزء الثاني، صفحة ۲۱۰.



بخصوص ابن سینا را تخطئه می کند، کتاب معروف «مصارعة الفلاسفة» است. شهرستانی این کتاب را در حدود سال ۵۴۰ هجری قمری (یعنی ۱۰ سال پیش از وفات غزالی) برای مجدالدین ابی القاسم علی بن جعفر موسوی تصنیف کرده است چنانکه صدرالدین شیرازی در کتاب أسفار می نویسد: «وَقَدْ أَلَّفَ هَذَا الْكِتَابَ لِمَجْدِ الدِّينِ أَبِي الْقَاسِمِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرِ الْمَوْسَوِيِّ وَهُوَ ضِدُّ ابْنِ سِينَا... فِي حَوَالِي ۵۴۰ هـ<sup>۱</sup>» با این حساب، غزالی کتاب «تهافت الفلاسفة» را پیش از «مصارعة الفلاسفة» نگاشته زیرا غزالی کتاب خود را در سال ۴۹۰ هجری قمری زمانیکه در نظامیه بغداد به تدریس مشغول بوده نوشته است و از اینرو ما ذکر او را بر شهرستانی مقدم داشتیم. شهرستانی در آغاز کتاب «مصارعة الفلاسفة» می نویسد:

«وَقَدْ وَقَعَ الْإِتْفَاقُ عَلَى أَنَّ الْمُبَرِّزَ فِي عُلُومِ الْحِكْمَةِ وَعِلَامَةَ الدَّهْرِ فِي الْفَلَسَفَةِ، أَبُو عَلِيٍّ الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِينَا... وَأُجْمِعُوا عَلَى أَنَّ مَنْ وَقَفَ عَلَى مَضْمُونِ كَلَامِهِ وَعَرَفَ مَكْنُونَ قَرَامِهِ فَقَدْ فَازَ بِالسَّهْمِ الْمُعْلَى وَبَلَغَ الْمَقْصِدَ الْأَقْصَى... فَأَرَدْتُ أَنْ أَصَارِعَهُ مُصَارَعَةَ الْأَبْطَالِ وَأُنَازِلَهُ مَنَازِلَ الرِّجَالِ فَأَخْتَرْتُ مِنْ كَلَامِهِ فِي إِلَهِيَّاتٍ: «الشَّفَاء» و«النَّجَاة» و«الْإِشَارَات» و«التَّعْلِيلَات» أَحْسَنَهُ وَأَمْتَنَهُ وَهُوَ مَا بَرَّهَنَ عَلَيْهِ وَحَقَّقَهُ وَبَيَّنَّهُ وَشَرَّطْتُ عَلَى نَفْسِي أَنْ لَا أَفَاضِلُهُ بغير صُنْعَتِهِ<sup>۲</sup>...»

یعنی: «و اتفاق چنان رخ داده که سرآمد علوم حکمت

(۱) — الأسفار الأربعة ۲/۲۷۵.

(۲) — مصارعة الفلاسفة (با تحقیق شهیر محمد مختار) صفحه ۱۵ و ۱۶.

و علامه روزگار در فلسفه، ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا باشد... و همگی برآنند که هرکس از مضمون گفتار وی آگاه شود و أغراض پنهان او را دریابد به والاترین نصیب دست یافته و به بلندترین مقاصد نائل آمده است... از اینرو مصمم شدم که چون پهلوانان با او دست و پنجه نرم کنم و همانند مردان در برابر وی فرود آمده مبارزه نمایم، پس در مباحث الهیات از سخنان او بهترین و استوارترین بخش‌ها را در کتاب «شفاء» و «نجات» و «إشارات» و «تعلیقات» برگزیدم که بر آنها برهان اقامه نموده و آنها را اثبات کرده و توضیح داده است و بر خود شرط کردم که گفتگوی من با او از راهی جز فنّ وی یعنی فلسفه نباشد».

مسائلی که شهرستانی در کتاب خود با ابن سینا بر سر آنها به مناقشه برخاسته عبارتند از: «حصر اقسام وجود» و «توحید واجب الوجود» و «حدوث عالم» و «حصر مبادی» و «برخی از مسائل مشکل و شکوک پیچیده»، که همگی از مسائل مربوط به «الهیات» شمرده می‌شوند.

ابن غیلان و ابن سینا

دیگر از کسانی که با آراء ابن سینا روی مخالفت نشان داده، متکلم مبرز، عمر بن علی بن غیلان (متوفی<sup>۱</sup> در بین سالهای ۵۷۶ و ۵۸۲ هجری قمری) بوده است. ابن غیلان در علوم ریاضی و نجوم تبخّر و تسلط داشت در علوم عقلی نیز نزد

ابوالعباس لوکری شاگرد ابن سینا تلمذ کرد ولی آراء شیخ رئیس مقبول طبع وی نیفتاد. از ابن غیلان کتابی در دسترس هست که آنرا بر ردّ رساله ابن سینا درباره «حدوث عالم» نگاشته است. ابن سینا در رساله خود، حدوث ذاتی جهان را پذیرفته ولی حدوث زمانی عالم را ردّ می کند چنانکه در کتاب اشارات نیز بر همین قول رفته است و ابن غیلان به نقض و تخطئه رأی ابن سینا در مسئله حدوث زمانی جهان می پردازد و می کوشد تا اثبات نماید که عالم، زماناً حادث و مسبوق به نیستی است چنانکه متکلمین اسلامی بر این قول رفته اند. رساله ابن سینا با نام: «الحکومة فی حُجَجِ الْمُشْبِتِينَ لِلْمَاضِي مَبْدَأُ زَمَانِيًّا» تصنیف شده است و کتاب ابن غیلان «حدوث العالم» نام دارد. بخش نخستین این کتاب (پس از مقدمه) با این عنوان آغاز می شود:

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فِي الْاِحْتِیاجِ لِاثْبَاتِ حَدُوثِ الْعَالَمِ وَفِي مُنَاقَضَةِ كَلَامِ ابْنِ سِينَا فِي رِسَالَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَوَّلِ هَذَا الْكِتَابِ...

ابن غیلان در رساله خود علاوه بر حدوث زمانی عالم، مسائل دیگری را نیز (چون صفات باری تعالی و اراده او، و غیره) مطرح میسازد و در آنها با ابن سینا و دیگر حکماء هم مشرب وی مخالفت مینماید. کتاب ابن غیلان را از حیث اهمیت، پس از تهافت الفلاس غزالی شمرده اند.

ابن رشد و ابن سینا

دیگر از مشاهیر متفکران که بر آراء ابن سینا اعتراض دارد ابوالولید بن رشد اندلسی (متوفی به سال ۵۹۵ هجری قمری) است. نزاع ابن رشد با ابن سینا از نوع نزاع غزالی و شهرستانی و ابن غیلان شمرده نمی شود زیرا غزالی، ارسطو را تخطئه می کند و شیخ الرئیس را به خاطر تبعیت از ارسطو محکوم می شمارد (هرچند در برخی از موارد استثنائی اذعان دارد که ابن سینا در قول خود، منفرد است چنانکه در بحث از علم الهی می نویسد: «وَقَدْ اَنفَرَدَ بِهِ اَبْنُ سِينَا عَنْ سَائِرِ الْفَلَسَفَةِ»<sup>(۱)</sup>) اما ابن رشد خود یکی از بزرگترین شارحان و مفسران فلسفه ارسطو محسوب می شود و نزاع وی با ابوعلی بر سر آنستکه ابن رشد ادعا دارد ابن سینا در پاره ای از مواضع، سخن ارسطو را دریافته و آنرا تحریف کرده است! از همین رو در کتاب «تَهَافُةُ التَّهَافَةِ» که آنرا در پاسخ غزالی نگاشته در مواردی ابن سینا را مسئول ایراد غزالی بر قدمای فلاسفه از جمله ارسطو می شمارد! بعنوان نمونه در بحث از قاعده: «الوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ» و تطبیق این قاعده با ماجرای آفرینش که ابن سینا و شاگردانش سخت بر آن پایبند بوده اند، غزالی اعتراضات مهم و قابل توجهی ابراز داشته است و ابن رشد در پاسخ غزالی اظهار میدارد که مقصود قدمای فلاسفه آنمعنائی که ابن سینا آورده و مورد اعتراض غزالی واقع شده نبوده است و «ابن سینا و همفکران او، مذهب

(۱) - تهافة الفلاسفة (مسألة ۱۱) صفحة ۱۹۶.

فلاسفه یونان را در علم الهی تغییر داده اند بطوریکه از صورت  
برهانی، بشکل ظنی درآمده است! « غَيَّرُوا مَذْهَبَ الْقَوْمِ فِي الْعِلْمِ  
الْإِلَهِيِّ حَتَّى صَارَ ظَنًّا<sup>۱</sup>!

ابن رشد در جایگاههای دیگر از کتاب خود نیز مکرر  
با عبارت: (هَذَا كُلُّهُ تَخَرُّصٌ عَلَى الْفَلَسِيفَةِ مِنْ ابْنِ سِينَا وَأَبِي نَصْرٍ<sup>۲</sup>، همه  
اینها، پندارهای نادرستی است که از سوی ابن سینا و ابی نصر  
فارابی به فلاسفه نسبت داده شده است!) و نظایر این تعبیر،  
مخالفتش را با ابن سینا در فهم مشرب فیلسوفان یونان نشان  
می دهد.

سهروردی و ابن سینا

فیلسوف اشراقی، شهاب الدین سهروردی (مقتول در سال  
۵۸۷ هجری قمری) نیز از زمره نقادان آراء ابن سینا شمرده  
می شود، سهروردی در کتاب: «حکمة الاشراق» بدون اینکه نام  
شیخ الرئیس را ببرد، آراء وی را نقد کرده است مثلاً در باب  
مغالطات آنجا که می نویسد: «وَمَا ظَنُّ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ  
أَنْ يَكُونَ شَيْئَانِ... إِلَى آخِرِ كَلَامِهِ<sup>۳</sup>» مقصودش از عبارت «برخی  
اهل علم گمان کرده اند...» ابن سینا است چنانکه «صدرالدین  
شیرازی در تعلیقات خود بر «حکمة الاشراق» می نویسد: «هَذَا  
تَعْرِيفٌ بِالشَّيْخِ الرَّئِيسِ وَمُتَابِعِيهِ...» یعنی: «این کنایه ای است  
اعتراض آمیز به شیخ الرئیس و پیروان او» و نیز در بحث از

(۱) - تهافة التّهافة، طبع دارالمعارف مصر، الجزء الأول، صفحة ۳۰۱.

(۲) - تهافة التّهافة، صفحة ۳۰۶.

(۳) - حکمة الاشراق، چاپ تهران، صفحة ۴۸.

مسائل طبیعی آنجا که می نویسد: «وقولُ القائلِ لو كانتِ التَّارُ حارَّةً رطبةً لكانتِ هواءٌ فما ظَلَبْتُ موضعاً أعلى بل وَقَفْتُ عندهُ، كلامٌ غیرُ مستقیم<sup>۱</sup>» مرادش از «القائل» ابن سینا است که البته گفتار وی را نادرست می‌شمرد!

فخر رازی و ابن سینا

فخرالدین عمر رازی (متوفی در سال ۶۰۶ هجری قمری) متکلم پرتوان و زبردست اسلامی، یکی دیگر از نقادان افکار ابن سینا است، وی در کتاب «شرح الإشارات والتنبیها» بارها بر ابن سینا اعتراض نموده تا آنجا که بقول خواجه نصیرالدین طوسی: «یکی از نکته‌سنگان، شرح او را بر کتاب اشارات، جرح (زخم) نامیده است!» سَمَى بَغْضُ الظُّرْفَاءِ شَرْحَهُ جَرْحاً<sup>۲</sup> رازی در شرح کتاب «عیون الحکمة» که از آثار ابن سینا است نیز با او به مخالفتها برخاسته و اندیشه‌های شیخ‌الرئیس را نقادی کرده است چنانکه در مقدمه همین کتاب می نویسد:

إِنِّي مَخَالَفٌ لِمَقْتَضَى هَذَا الْكِتَابِ فِي دَقِيقِهِ وَجَلِيلِهِ وَتَفَاصِيلِهِ  
فَإِنْ جَرَزْتُ عَلَيْهَا ذَيْلَ الْمُهَادَنَةِ وَالْمُدَاهَنَةِ صِرْتُ كَالرَّاضِي بِتَوْجِيهِ الْعِبَادِ إِلَى  
مَسَالِكِ الْغَيِّ وَالْفَسَادِ.<sup>۳</sup>

یعنی: «من با همه آنچه این کتاب بر آن دلالت دارد

(۱) — حکمة الإشراف، صفحه ۱۹۰.

(۲) — شرح إشارات طوسی، چاپ تهران، الجزء الأول، صفحه ۲.

(۳) — عیون الحکمة، چاپ قاهره، مقدمه کتاب، مقایسه شود با شرح عیون الحکمة نسخه خطی دانشگاه تهران.

و با ریز و درشت و اجمال و تفصیل آن، مخالفتها دارم و اگر بخواهم دامن سازشکاری بر سراسر مطالب اینکتاب بگسترانم به کسی مانند شده‌ام که راضی گشته بندگان خدا به گمراهی و تباهی روی آورند!».۱

علاءالدین طوسی و ابن سینا

دیگر از معترضین بر ابن سینا، متکلم زبده قرن هشتم هجری، علاءالدین علی طوسی (متوفی در سال ۸۸۷ هجری قمری) است که معاصر با سلطان محمد فاتح، پادشاه عثمانی بوده و به دستور وی کتاب «الذخیره» را در محاکمه میان غزالی و ابن سینا نوشته است و ضمن آن اعتراضات غزالی را بر حکماء بخصوص بر ابن سینا تأیید و تقویت نموده<sup>۱</sup>، علاءالدین طوسی در مقدمه کتابش می نویسد:

«فَوَافَقْتُ طَرِيقَةَ الْإِمَامِ الْمُرْشِدِ فِي الْأَصْلِ، لَكِنْ لَا بِطَرِيقِ التَّقْلِيدِ بَلْ بِمُقْتَضَى التَّحْقِيقِ الْبَحْثِ<sup>۲</sup>» یعنی: «من در اینکتاب با روش امام رهنما (غزالی) در اصل، موافقت دارم اما نه از راه تقلید بلکه به مقتضای تحقیق محض» شیخ علاءالدین طوسی در پایان کتاب خود به این نتیجه می رسد که برخلاف نظر فلاسفه

(۱) — چنانکه خواجه زاده (متوفی در سنه ۸۹۳) نیز کتابی به فرمان سلطان ابوالفتح محمد بن مراد، پادشاه عثمانی در داوری میان غزالی و ابن رشد نگاشته و از غزالی دفاع کرده است.

(۲) — الذخیره، چاپ حیدرآباد کن، صفحه ۶.

(نظیر ابن سینا) نیروی عقلانی در ادراک حقایق امور الهی نمی‌تواند مستقل از وحی باشد و بدون تأیید وحی، به داوریه‌های عقل در امور مزبور اعتماد نتوان کرد چنانکه می‌نویسد:

«وَأَمَّا غَرَضُنَا مِنْ ذَلِكَ تَبْيِينُ أَنَّ الْعَقْلَ لَيْسَ مُسْتَقْلَاً فِي إِدْرَاكِ الْأُمُورِ الْإِلَهِيَّةِ بِحَقَائِقِهَا، وَأَنْظَارُهُ لَيْسَتْ مِمَّا يَوْثِقُ بِهَا فِي الْإِحَاطَةِ بِهَا بِدُونِ تَأْيِيدِ صَاحِبِ الْوَحْيِ الْمُؤَيَّدِ بِإِعْلَامٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى<sup>۱</sup>».

صدرالدین شیرازی و ابن سینا

دیگر از مشاهیر نقادان ابن سینا، فیلسوف معروف عصر صفویه صدرالدین محمد شیرازی ملقب به ملاصدرا (متوفی در سال ۱۰۵ هجری قمری) است. صدرا با اینکه بوعلی را بسیار ستوده ولی در مواضع مختلف از کتاب أسفار «الأسفار الأربعة» آراء او را نقض و رد مینماید و در باب نهم از سفر چهارم أسفار، ایرادات خود را بر ابن سینا گرد آورده و می‌نویسد:

«وَأَمَّا الشَّيْخُ صَاحِبُ الشِّفَاءِ... وَالْعَجَبُ أَنَّ كُلَّمَا آتَاهُ بَخْنُهُ إِلَى تَحْقِيقِ الْهُوَيَاتِ الْوُجُودِيَّةِ، دُونَ الْأُمُورِ الْعَامَّةِ وَالْأَحْكَامِ الشَّامِلَةِ، تَبَلَّدَ ذِهْنُهُ وَظَهَرَ مِنْهُ الْعَجْزُ وَذَلِكَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْمَوَاضِعِ<sup>۲</sup>».

یعنی: «اما شیخ، صاحب کتاب شفاء (ابن سینا)... شگفت است که هرگاه کاوش وی به تحقیق درباره هویات وجودی می‌انجامد (نه به امور عامه فلسفه و احکام عمومی آن)

(۱) - الذخيرة، صفحة ۲۷۰.

(۲) - الأسفار الأربعة، الجزء الثاني من السفر الرابع، چاپ تهران، صفحة ۱۰۹.



ذهنش گُند می شود و ناتوانی او در اینباره آشکار می گردد و این عجز در جایگاههای بسیار وجود دارد!»!

آنگاه صدرا، مواردی را که بنظر او ابن سینا بخطا رفته و از شناسائی آنها ناتوان مانده برمی شمارد که از جمله آنها: «حرکت در مقوله جوهر» و «انکار اتحاد عاقل و معقول» و «عجز از اثبات حشر أجساد» و «اعتقاد به سرمدی بودن أفلاک و ستارگان» و غیر اینهاست که ذکر همه آنها از حوصله این رساله بیرون است و غرض ما در اینجا اظهار موافقت با نقادان آراء شیخ الرئیس در تمام مسائل و مباحث نیست بلکه منظور اصلی، ارائه اینمعناست که بزرگان فکر در زمانهای مختلف با اندیشه ها و نظرات بوعلی موافقت کامل نداشته اند و بنابراین اگر کسی در مواردی تسلیم رأی و عقیده شیخ نگردید و حق را در سوی دیگر دید این کار را نباید مایه انکار و موجب مذمت او شمرد بلکه لازمست که دلیل وی را نگر یست و مقهور رأی مشاهیر و اکابر نگردید!

البته مخالفان شیخ الرئیس به کسانی که ذکر آنها رفت محدود نمی شوند و بسیاری از فقها و علمای شریعت در فتاوای خود با ابن سینا بسختی مخالفت کرده اند مانند ابن صلاح<sup>۱</sup> (عثمان بن عبدالرحمن شهرزوری متوفی در سال ۶۴۳ هجری قمری) و أمثال او، ولی ما از نقل این قبیل فتاوی خودداری می کنیم زیرا فتاوای مزبور پیوندی با نقد علمی آراء ابن سینا ندارند و

(۱) — به فتاوی ابن صلاح، چاپ ترکیه (دیاربکر) رجوع شود.

برای تحذیر عوام از نزدیک شدن به آثار ابن سینا صدور یافته‌اند! مگر نوشته‌های فقیه شهیر اهل سنت ابوالعباس احمد بن تیمیه (متوفی در سنه ۷۲۸ هجری قمری) که کوشیده است بصورتی مدلل با کتب ابن سینا روبرو شود و درباره وی اظهار نظر کند<sup>۱</sup> و در میان فقهاء، این قبیل افراد اندکند و قلیل ما هم!

---

(۱) — در اینباره به کتاب «الردّ علی المنطقیین» چاپ بمبئی نگاه کنید. لازم به توضیح است که نام اصلی این کتاب «نصيحة أهل الإيمان في الردّ علی منطق اليونان» می‌باشد.

گوشه‌ای از سخنان پر ارزش ابن‌سینا در الهیات  
پیش از آنکه به نقد آراء ابن‌سینا پردازیم شایسته  
می‌دانیم به مصداق: «عیب وی جمله بگفتی، هنرش نیز  
بگوی» به اختصار، نمونه‌ای از تقریرات جالب ابن‌سینا را  
درباره مبدأ متعال و احوال نفس انسانی بیاوریم و سپس آثار  
وی را نقادی کنیم.

ابن‌سینا فیلسوفی الهی است و در مسائل  
ماوراءالطبیعه، صرفنظر از اشتباهاتی که دارد سخنان گیرائی  
نیز اظهار داشته است بعنوان نمونه، در نَمَط خامس از کتاب  
اشارات می‌نویسد:

قال قوم: إِنَّ هَذَا الشَّيْءَ الْمَحْسُوسَ موجودٌ لِذَاتِهِ وَاجِبٌ لِنَفْسِهِ، لَكِنَّكَ  
إِذَا تَذَكَّرْتَ مَا قِيلَ لَكَ فِي شَرْطٍ وَاجِبِ الوجودِ لَمْ تَجِدْ هَذَا الْمَحْسُوسَ وَاجِباً  
وَتَلَوْتَ قَوْلَهُ تَعَالَى: (لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) فَإِنَّ الْهُوِيَ فِي حَظِيرَةِ الْإِمْكَانِ أَفْوَلُ مَا.  
در خلال این چند سطر معنای دقیقی نهفته است که  
با رعایت ایجاز می‌کوشیم پرده از چهره آن برداریم.

## عالم محسوس و ذات واجب الوجود!

شیخ می گوید: «جماعتی گفته اند که این عالم محسوس، بذات خویش موجود و بنفس خود واجب است»! مقصود ابن سینا از این گروه، زناده و ملحدان روزگار گذشته است (به اصطلاح عصر ما، ماتریالیستها) و ادّعی آنها استقلال عالم محسوس و لزوم ذاتی یا وجوب وجود این عالم است! آنگاه ابن سینا این پندار را ردّ کرده و می نویسد: «لیکن اگر تو آنچه را که در واجب الوجود شرط کرده شد بیادآوری، این عالم محسوس را واجب نمی یابی» در اینجا شیخ الرئیس ما را به بیانات پیشین خود باز می گرداند و به شرائطی که در بحث از واجب الوجود آورده احواله می دهد و آن شرائط بطور خلاصه اینست که واجب الوجود در کمال یگانگی است و در قوام خود نیازمند به چیزی نبوده و بر حسب حدّ و ماهیت قابل تقسیم نیست و نیز بر حسب کمّیت به اجزاء و جزئیات منقسم نمی گردد و وجود او از ماهیتش جدائی ندارد که هرچه به این اوصاف متّصف باشد از ممکنات شمرده می شود و واجب الوجود نیست.

برای اینکه مقصود شیخ روشن گردد به شرح و توضیح یکی از شرائط مذکور می پردازیم و سپس سخن وی را دنبال می کنیم: از جمله اموری که عدم تطابق ذات واجب الوجود را با عالم محسوس و مادی نشان می دهد اینست که: «واجب الوجود مرکب نیست و از اجزاء ساخته نشده است

ولی جهان ماده، مرکب می‌باشد». صورت برهان را می‌توان به این شکل نشان داد:

عالم ماده، صورت ترکیبی دارد و از اجزائی تشکیل شده است (صُغری) و هرچیز که از اجزائی تشکیل شده باشد واجب‌الوجود نیست (کُبری) پس عالم ماده، واجب‌الوجود نیست (نتیجه). اگر کسی در کبرای قضیه مناقشه کند و بگوید: به چه دلیل هرچیز که از اجزائی تشکیل شده باشد، واجب‌الوجود نیست؟ گوئیم: زیرا در آنصورت هر جزء، مقوم جزء دیگر است و جزء اخیر در قوام خود بآن نیاز دارد پس فقر و نیاز در همه اجزاء آن چیز، نفوذ یافته است و بدیهی است که واجب‌الوجود نیازمند نبوده و غنی بالذات می‌باشد. در صورتیکه ایراد شود: درست است که هر یک از اجزاء ماده، مقوم جزء دیگر بوده و در قوام خود بآن نیازمندند ولی این ثابت نمی‌کند که کل دستگاه با قدرتی بیرون از خود سر و کار داشته باشد! پاسخ اینست که اساساً تا هر جزء از کل دستگاه در امر ترکیب و حرکت خود نیاز نداشته باشد کارش به مقوم کشیده نمی‌شود پس همینکه دارای مقوم بود معلوم می‌شود که ذاتاً با فقر و نیاز وابسته است و پر واضحست که ذوات نیازمند در مرحله «امکان» قرار دارند نه در مقام «وجوب» که مقام استغنائی مطلق است و البته ممکنات که مظهر فقر و نیازند باید به واجب‌الوجود که غنی بالذات است منتهی شوند یعنی از او

فیض هستی گیرند.

سپس شیخ الرئيس می نویسد:

«و گفتار خدایتعالی را تلاوت میکنی که (از قول ابراهیم علیه السلام گوید:) من غروب کنندگان را دوست ندارم! زیرا که سقوط و زوال، در حصار عالم امکان، نوعی غروب کردن است».

با این بیان، ابن سینا علاوه بر شرائط مذکور آیاتی از قرآن مجید را (در سورة انعام) بیاد می آورد که در خلال آنها «ابراهیم علیه السلام» در جستجوی حقتعالی نشان داده شده است. بنا به مفاد آیات مزبور، ابراهیم (ع) خدائی را می جسته که حضور محض است یعنی هیچگونه غروب و زوالی برای او وجود ندارد و چون در ستاره و ماه و خورشید (با ملاحظه غروب آنها) این حضور دائم را نمی یابد، خدای خود را در وراء مظاهر جهان پیدا می کند و می گوید:

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلدِّى فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (الأنعام - ۷۹).

یعنی: «من خالصانه به کسی روی آورده ام که آسمانها و زمین را آفریده است»!

شیخ الرئيس با بهره گرفتن از إطلاق کلام ابراهیم (ع) که گفت: «إِنِّي لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ = من غروب کنندگان را دوست ندارم» در حقیقت می خواهد بگوید که در افق ماده، هر موجودی ظهور و خفاء یا طلوع و غروبی دارد و این ماجری محدود به ستارگان و ماه و خورشید نیست زیرا همه موجودات

مادی در معرض تغییر دائمی قرار گرفته‌اند و بنابراین عالم ماده، عالم طلوع و غروب و محو و اثبات است نه عالم وجوب و دوام و ثبوت، و البته چنین عالمی با واجب الوجود که تغییر و غروب برای او به هر صورت، محالست تطبیق نمی‌شود پس حضرت واجب را در وراء عالم محسوس و محیط بر مظاهر مادی باید یافت و همانند ابراهیم خلیل علیه الصلوة والسلام: «إِنِّي لَا أُحِبُّ الْآفَلِينَ» باید گفت.

این نمونه‌ای از زیباترین شکل تفسیر قرآن و انطباق آن با بحث فلسفی است.<sup>۱</sup>

انسان معلق در فضا!

ابن سینا درباره نفس انسانی نیز بیان جالبی دارد که ذکر آن مفید و ثمربخش است، وی در آغاز نَمَط ثالث از کتاب اشارات می‌نویسد:

إِزْجِعْ نَفْسَكَ وَتَأَمَّلْ هَلْ إِذَا كُنْتَ صَاحِباً بَلْ وَعَلَى بَعْضِ أَخْوَالِكَ  
غَيْرَهَا بَحِثْ تَفَقُّنْ لِلشَّيْءِ فَطَنَةً صَاحِبَةً هَلْ تَفْعَلُ عَنْ وَجُودِ ذَاتِكَ؟  
وَلَا تَثْبُتُ نَفْسَكَ؟ مَا عِنْدِي أَنَّ هَذَا يَكُونُ لِلْمُسْتَبْصِرِ. حَتَّى أَنَّ النَّائِمَ فِي نَوْمِهِ  
وَالسَّكَانَ فِي سُكْرِهِ لَا تَعْرِضُ ذَاتُهُ عَنْ ذَاتِهِ وَإِنْ لَمْ يَثْبُتْ تَمَثُّلُهُ لِذَاتِهِ فِي ذِكْرِهِ،

(۱) — البته تفسیر فلسفی قرآن، همواره موفق نیست (چنانکه در سطور آینده خواهد آمد) و گاهی وحی چنان اوج می‌گیرد که پای فلسفی از همراهی با آن لنگ می‌ماند و ناچار به «تأویل» و «تفسیر به رأی» می‌گراید! ولی در اینجا استنباط ابن سینا با تعبیر قرآن کریم ناسازگار نیست و از «مدلول وحی» فاصله نگرفته است.

ولو تَوَهَّمْتَ ذَاتَكَ قَدْ خُلِقْتَ أَوَّلَ خَلْقِهَا، صَحِيحَةُ الْعَقْلِ وَالْهَيْئَةِ وَفَرَضَ أَنَّهَا عَلَى جُمْلَةٍ مِنَ الْوَضْعِ وَالْهَيْئَةِ بِحَيْثُ لَا تُبْصِرُ أَجْزَاءَهَا وَلَا تَتَلَامَسُ أَعْضَاءَهَا بَلْ هِيَ مُنْفَرَجَةٌ مَا فِي هَوَاءٍ ظَلَقَ وَجَدَتْهَا قَدْ غَفَلْتَ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا عَنْ ثُبُوتِ إِنِّيَّهَا.

ابن سینا در خلال این عبارات، استقلال نفس انسانی را از بدن مادی وی نشان می دهد و پیش از آنکه در اثبات استقلال روح به دلائل عقلی بپردازد، خواسته است تا از راه درون نگری و ملاحظات وجدانی این معنا را به انسان بنماید که ذات اصلی او با وجود بی خبری از بدن مادی اش، گم نمی شود و مورد غفلت قرار نمی گیرد، برای این منظور به شرح قضیه ای پرداخته که از آن به «انسان معلق در فضا» تعبیر می شود. و شگفت اینجا است که پس از سپری شدن هزار سال از روزگار بوعلی، گفتار او امروز بطور تجربی در فضا تحقق پذیرفته و مصداق یافته است!

شیخ الرئیس با این ابتکار که نظیر آنرا در آثار دیگران ندیده ایم، مقدمه «اثبات بقاء نفس انسان را پس از زوال بدن» طرح ریزی نموده است و سپس دلائل عقلی آنرا بازگو می کند.

ترجمه سخنان شیخ چنین است:

«به نفس خود باز گردد و تأمل کن در آنهنگام که تو سالم از آفات هستی یا در آن احوال که از سلامت بهره ور نیستی اما اشیاء را درمی یابی، آیا در آنحال از وجود «ذات»



خود بی خبری؟ آیا نفس خویش را موجود نمی دانی؟ به عقیده من هر کسیکه قدرت شناسائی داشته باشد، از این آگاهی برخوردار است حتی کسیکه بخواب رفته یا شخص مست در همان حالت خواب و مستی، ذاتش از او مخفی نیست هرچند صورتی از ذات وی، در خاطرش نقش نبسته باشد! و اگر در نظرگیری که ذات تو در آغاز آفرینش خود باشد با عقل سالم و هیئت صحیح، و فرض شود که ذات تو در وضع معین و شکل مخصوصی قرار دارد که اجزاء پیکر خود را نبینی و اعضای آنرا لمس نکنی بلکه اعضای بدنت از یکدیگر باز باشند و لحظه ای در هوای معتدل (نه گرم و نه سرد) معلق بسر برند، در آنصورت ملاحظه می کنی که ذات تو از هر چیز غافل شده مگر از ثبوت هویت خود!».

در قرن ما ضمن مسافرتهاى فضائى هنگامیکه انسانهای فضا نورد به محیط بی وزنی رسیدند، حالتی را که ابن سینا ده قرن پیش وصف کرده است در خویشتن یافتند! و معلوم شد که ذات اصلی انسان با وجود استقلال از اعضای وی، همراه و همکار آنها است نه جزئی از آنها!

البته شیخ الرئیس در اثبات استقلال نفس به این بیان اکتفا نکرده و شواهد گوناگونی آورده است ولی از همین تعبیر و تمثیل ابتکاری می توان به قدرت ذهن و قوت تصوّر او پی برد. از جمله شواهد ابن سینا یکی اینست که می گوید: اگر

نفس ناطقه، بر ماده یا جسم قائم بود در اینصورت، معقولات تیکه ضعیف اند پس از توجه به معقولات قوی، إدراک نمی شدند! چنانکه پس از عادت کردن چشم به نور قوی، شعاع ضعیف رؤیت نمی گردد و بعد از شنیدن صداهای ممتد و بلند، صداهای آهسته شنیده نمی شوند و بعد از چشیدن شیرینی بسیار، شیرینی اندک محسوس نمی گردد ولی در قوه عاقله این امر برعکس قوای حسی است یعنی نیروی عاقله هر چند در معقولات قوی، اندیشه کند به ادراک معقولات ضعیف توانا تر می شود. بنابراین قوه عاقله یعنی نفس ناطقه انسان از قوانین حاکم بر حواس، آزاد است و منطبع در ماده و قائم بر آن نیست. این معنا را شیخ الرئیس در کتاب «نجات» چنین بیان می کند:

... عند إدراک القَوِیِّ لا یَقْوِی (الحسُّ) علی إدراک الضَّعیفِ فَإِنَّ الْمُبْصِرَ ضَوْءٌ عَظِیمٌ لَا یُبْصِرُ مَعَهُ وَلَا عَقِیْبَهُ نَوْراً ضَعِیفاً وَالسَّامِعُ صَوْتاً عَظِیماً لَا یَسْمَعُ مَعَهُ وَلَا عَقِیْبَهُ صَوْتاً ضَعِیفاً وَمَنْ ذَاقَ الْحَلَاوَةَ الشَّدِیدَةَ لَا یَحْسُ بَعْدَهَا بِالضَّعیْفَةِ وَالْأَمْرُ فِی الْقُوَّةِ الْعَقْلِیَّةِ بِالْعَکْسِ فَإِنْ أَدَامَتْهَا لِلتَّعَقُّلِ وَتَصَوَّرَهَا لِلْأُمُورِ الْأَفْوَیِّ یَكْسِبُهَا قُوَّةٌ سَهُولَةٍ قَبُولٍ لِمَا بَعْدَهَا مِمَّا هُوَ أَوْضَعُ مِنْهَا<sup>۱</sup>

همچنین ابن سینا می گوید: اگر نفس ناطقه قائم بر ماده و از هر حیث تابع آن بود، البته با ضعف بدنِ مادی بالضروره ناتوان می گردید و سنّ پیری همانگونه که قوای

حسی و حرکتی انسان را (که قائم به ماده‌اند) ضعیف می‌کند، نیروی عاقله را نیز ناتوان می‌ساخت ولی چنین نیست! یعنی در بسیاری از پیران ملاحظه می‌شود که نیروی عقلانی ایشان از دوران جوانی آنها قویتر است با اینکه قوای حسی و حرکتی آنان ضعیف‌تر شده است.<sup>۱</sup>

شیخ در آثار خود شواهد متعددی از این قبیل می‌آورد تا اثبات نماید که نفس ناطقه، منطبع در بدن آدمی نیست و با زوال بدن، زائل نمی‌گردد و به نیستی نمی‌پیوندد.

بنظر ما این أدله و قرائن هرچند وافی به مقصود است ولی تجرّد روح را بطور مطلق اثبات نمی‌نماید و همین اندازه ثابت می‌کند که نسبت نفس ناطقه به بدن، مانند نسبت عرض به جوهر نیست و نفس — در عین همکاری با پیکر جسمانی — استقلال دارد و لذا با مرگ بدن، فانی نمی‌گردد. اما اینکه نفس، مجرد محض باشد باینمعنی که میان نفس و بدن، هیچ تناسب و سنخیتی وجود نداشته باشد، این امری است که بقول أدباء: **دونه خَرَطُ القَتَاد!**

همکاری و تأثیر دو ماهیت متباین الجهات در

(۱) — التّجاة، چاپ مصر، صفحه ۱۸۰.

(۲) — قَتَاد، به درخت پر خار مخصوصی گفته می‌شود و مراد از «خَرَطُ القَتَاد» کندن خارهای سخت آن درخت است و این تعبیر را برای اشاره به دشواری یا محال بودن عملی، بکار می‌برند.

یکدیگر، چیزی است که عقل از پذیرفتن آن استنکاف دارد و اگر نفس و بدن در این مرتبه از بُعد و دوری نسبت به هم بودند، اساساً نفس به بدن تعلق نمی گرفت لذا ما در فصل آینده، از نفس و بدن به دو مرتبه و مقام از یک نشئه وجودی، تعبیر کرده ایم تا در عین حفظ استقلال آندو از یکدیگر، انضمام و ارتباط و سنخیت آنها نیز انکار نشود و در اینباره در خاتمه فصل سوم کتاب بیش از این سخن خواهیم گفت.

### نقد آراء ابن سینا در الهیات

ابن سینا نیز مانند دیگر انسانها از خطا و اشتباه مصون نمانده و جای اعتراض در سخنان خود باقی گذاشته است. برخی از خطاهای او ناشی از کمبود اطلاعات تجربی در روزگار گذشته است مانند اینکه وی در رساله «حدود» آب را «جوهری بسیط» تعریف کرده و درباره آن می نویسد: جوهر بسیط، طباعه أن يكون بارداً رطباً مُشفاً متحركاً إلى المكان الذي تحت كُرّة الهواء وفوق الأرض.<sup>۱</sup>

یعنی: «آب، گوهر ساده ایست که طبیعتش سرد و مرطوب و شفاف می باشد و بطور طبیعی بسوی مکانی که زیر کره هوا و بالای زمین است جریان دارد»!

در حالیکه امروز میدانیم آب، عنصر ساده و بسیطی

---

(۱) — رسالة في الحدود از مجموعة (تسع رسائل في الحكمة والطبیعیات) چاپ مصر، صفحه ۹۱.

نیست بلکه مرکب از اکسیژن و هیدروژن می باشد و نیز طبیعت آب، سرد نیست بلکه سردی و گرمی آب مربوط به دوری و نزدیکی آن از منبع حرارت است و آب بالطبع نه گرم می باشد و نه سرد<sup>۱</sup>. یا اینکه ابن سینا بگواهی آثار گوناگون وی مانند شفاء، نجات، مبدء و معاد، اشارات و غیر اینها، کُرّات آسمانی را موجودات زنده ای می پنداشته است که دارای نفوسی بوده و از حوادث زمین آگاهند و بخصوص حرکت ارادی دارند! چنانکه در کتاب «المبدء والمعاد» می نویسد:

... وَأَمَّا السَّبَبُ فِي مَعْرِفَةِ الْكَائِنَاتِ وَاتِّصَالِ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ بِنَفُوسِ الْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ الَّتِي بَانَ لَنَا فِيمَا سَلَفَ أَنَّهَا عَالِمَةٌ بِمَا تَجْرِي فِي الْعَالَمِ الْعَنْصَرِيِّ... (إِلَى آخِرِ كَلَامِهِ).

یعنی: «اما آنچه موجب شناسائی عالم هستی می شود و سبب پیوند نفس انسانی با نفوس کُرّات آسمانی می گردد که در گذشته برای ما روشن شد کُرّات مزبور از آنچه در جهان عنصری می گذرد آگاهند و...».

ما اینگونه اشتباهات ابن سینا را مولود نقصان اطلاعات تجربی در عصر وی میدانیم و بخاطر این بیانات او را مورد ملامت قرار نمیدهیم اما آنچه مایه اعتراض ما به

(۱) — علاوه براین، سرما و گرما از امور نسبی و اضافی اند یعنی همان آبی که نسبت به لامسه انسان سرد جلوه می کند، شاید برای ماهیان، گرم و مطبوع باشد! و امور نسبی را نباید در تعریف منطقی داخل کرد و ماهیت اشیاء را با آن تعریف نمود.

شیخ الرئیس می شود لغزشهاییست که شیخ در امور عقلی محض، مرتکب شده و در مباحث خداشناسی و نبوت و معاد برای او پیش آمده است در حالیکه بسیاری از علمای اسلامی به برکت آشنائی کافی با قرآن کریم و تعقل صحیح، از آن خطاها مصون مانده اند.

بنابراین سعی میکنیم برخی از خطاهای چشمگیر ابن سینا را در امور مذکور بیاوریم و بدین وسیله نشان دهیم که «رجال زدگی» یعنی مقهور آراء دانشمندان شدن و أصالت و استقلال تحقیق را از دست دادن، ناروا است و چه بسا رجال بزرگی که به اشتباهات بزرگ نیز گرفتار شده اند! و بعلاوه معلوم می شود در امر دیانت، قول خدا و رسول (که دارای عصمت در یافت و تبلیغ می باشد) حجت است نه کلام فیلسوف و متکلم، هر چند از مشاهیر و معاریف بشمار آیند.

خطای ابن سینا در قاعده الواحد!

یکی از لغزشهای عقلی ابن سینا تشبث او به قاعده «الواحد لا یضدُّ رُعه إلا الواحد» و سعی در اثبات و تطبیق این قاعده با آفرینش است! توضیح آنکه قاعده مذکور را از دو جهت می توان مورد بحث و تحقیق قرار داد، یکی بلحاظ درست بودن یا نبودن آن. دوم از حیث تطبیق قاعده مزبور (بفرض صحت) با نحوه صدور موجودات از ذات یگانه باری تعالی.

در مورد بحث نخستین، بهمنیار (متوفی در حدود سال

۴۵۸ هجری قمری) که از خواصّ تلامذه شیخ محسوب می‌شود. دلیلی از استاد خواسته است، شیخ رئیس پاسخی به او می‌دهد که پذیرفته خرد نیست و موجب اعتراض تند کسانی چون فخر رازی شده است.

چون شرح ماجری را صدرالدین شیرازی به تفصیل در کتاب أسفار آورده سزاوار است که پاسخ شیخ رئیس و ایراد فخر رازی را از کتاب مذکور بیاوریم و سپس نظر صاحب أسفار را در اینباره ببینیم و داوری کنیم، صدر می‌نویسد:

كَتَبَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ إِلَىٰ بَهْمَنِيَارٍ لَّمَّا ظَلَبَ عَنْهُ الْبِرْهَانَ عَلَىٰ هَذَا الْمَطْلَبِ (أَيُّ عَلَىٰ إِثْبَاتِ صَحَّةِ الْقَاعِدَةِ): لَوْ كَانَ الْوَاحِدُ الْحَقِيقِيُّ مُصَدِّراً لِأَمْرَيْنِ كَ «الف» وَ «ب» مثلاً، كَانَ مُصَدِّراً لِّ «الف» وَمَالِيسَ «الف» لِأَنَّ «ب» لَيْسَ «الف» فَيَلْزَمُ اجْتِمَاعُ النَّقِیْضِینِ.<sup>۱</sup>

یعنی: «چون بهمنیار از شیخ رئیس، برهان بر صحت قاعده (الواحد) را خواست، شیخ باو چنین نوشت که: اگر از واحد حقیقی، مثلاً دو امر صادر شود مانند «الف» و «ب» در اینصورت آن واحد، مصدر الف و مصدر چیزی که الف نیست، شده است! زیرا که «ب» البته «الف» نیست و در اینحال اجتماع نقیضین لازم می‌آید.»!

این جواب علی‌الظاهر درست نیست زیرا اجتماع نقیضین در صورتی لازم خواهد آمد که واحد مفروض، هم

(۱) — الأسفار الأربعة، الجزء الثانی من السفر الأول، چاپ تهران (دارالمعارف الإسلامية) صفحه ۲۰۶ و ۲۰۷.



مصدر الف باشد و هم مصدر الف نباشد! نه آنکه مصدر «الف» و «ب» شود و لذا فخر رازی به نقل صاحب أسفار چنین اعتراض کرده است:

قال الإمام الرّازی: نقيض صدور «الف» لا صدور «الف» لا صدور «لا الف» أعني صدور «ب» كما أنّ الجسم إذا قبل الحركة والسّواد والسّواد ليس بحركة فيكون الجسم قد قبل الحركة وما ليس بحركة، ولا يلزم التناقض من ذلك، فكذاك فيما قالوه. والشيخ قد نصّ على هذا في قاطيغورياس الشفاء بقوله: وليس قولنا «أنّ في الخمر رائحة وليس فيه رائحة» هو قولنا «فيه رائحة وفيه ما ليس رائحة»، فإنّ في الأوّل القولان لا يجتمعان وفي الثاني يجتمعان.

قال (الرّازی): ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول فلا أدري كيف أشّبه على الذين يدعون الكياسة والعجب عمّن يُفنى عمره في تعليم المنطق و تعلّمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط ثمّ لَمّا جاء إلى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة حتّى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصّبيان!

یعنی: «امام رازی گفته: نقيض صدور «الف» عدم صدور «الف» است نه صدور چیزی که «الف نیست» یعنی صدور «ب»! چنانکه جسم چون قبول حرکت کند و نیز رنگ سیاه را که نفس حرکت نیست، بخود پذیرد در آنصورت، جسم هم حرکت پذیرفته و هم چیزی را قبول کرده که حرکت نبوده است و هیچگونه تناقضی لازم نمی آید و آنچه شیخ الرئیس و پیروانش گفته اند نیز مشمول همین حکم می باشد و خود شیخ در بخش قاطیغورياس از کتاب شفاء

تصریح نموده که چون بگوئیم: در شراب انگور، بوئی وجود دارد و بوئی وجود ندارد! و همچنین بگوئیم: در شراب انگور بوئی وجود دارد و چیزی که از نوع بو بشمار نمی آید نیز وجود دارد، این دو عبارت با یکدیگر متفاوتند و در عبارت اول، دو جمله آن باهم جمع نمی شوند ولی در عبارت دوم، دو جمله قابل جمع اند. و نیز رازی گوید: چنان سخنی در نادرستی و بطلان، آشکارتر از آنست که بر مردم ضعیف عقل مخفی ماند و من نمیدانم چگونه بر کسانی که ادعای زیرکی دارند مشتبّه شده است؟ و شگفت از کسی است که عمر خود را در یاد دادن و یاد گرفتن فنّ منطق تمام کرده تا منطق به منزله آلت و افزاری باشد که ذهن او را از خطا در تفکر نگاهدارد، سپس هنگامی که به شریف ترین مطلب (یعنی مباحث الهیات) رسیده از بکار بردن آن افزار، روی گردانده و به غلطی در افتاده است که کودکان از آن می خندند!».

پس از نقل اعتراض تند فخر رازی، صدرالدین شیرازی در دفاع از بوعلی چنین پاسخ میدهد:

اقول: إِنَّ مَا ذَكَرَهُ أَيْضاً يَدُلُّ دَلَالَةً وَاضِحَةً عَلَى أَنَّ هَذَا الْجَلِيلَ الْقَدْرَ مَا تَصَوَّرَ مَعْنَى الْوَاحِدِ الْحَقِيقِيِّ وَكُونَهُ مَبْدَئاً لَشَيْءٍ وَأَنَّ مَثَلَهُ كَمَا قَالَ الشَّيْخُ فَيَمْنِ ادَّعَى أَنَّهُ يَتَكَلَّمُ بِالْمَنْطِقِ مَعَ قُدْرَةِ الْحُكَمَاءِ أَرِسْطَاطَالِسٍ وَهُوَ وَاضِعُهُ! إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ يَتَمَنَّى عَلَى الْمَشَائِينِ فَهُوَ أَيْضاً يَتَمَنَّى عَلَى مِثْلِ الشَّيْخِ الرَّئِيسِ، فَاضِلِ الْفَلَسَفَةِ، أَلَيْسَ ذَلِكَ مِنْهُ غَيّاً وَضَلَالاً وَحُمَقاً وَسَفَاهَةً! فَإِنَّا قَدْ قَرَرْنَا أَنَّ الْمَصْدَرِيَّةَ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ نَفْسُ مَا هِيَ الْعِلَّةُ الْبَسِيطَةُ، وَالْمَاهِيَّةُ

من حیث هی لیست إلا هی، فإذا کان البسیط الحقیقی مصدراً لـ «الف» مثلاً ولما «لیس الف» مثلاً کانت مصدریته لما «لیس الف» غیر مصدریته لـ «الف» الّتی هی نفس ذاتیه، فتکونُ ذاتُهُ غیرَ ذاته وهذا هوالتناقض.

یعنی: «من می گویم آنچه فخر رازی مذکور داشته دلالت واضح دارد برآنکه اینمرد عالیقدر معنای واحد حقیقی و مبدء بودنش را برای اشیاء تصوّر نکرده است! ومثل او به کسی میماند که شیخالرئیس گفته آنشخص ادعای مکالمه در منطق با پیشوای حکماء— ارسطو— داشته با اینکه ارسطو، خود واضع فنّ منطق بوده است! اینمرد نیز با مشائین (پیروان ارسطو) سخن از فرو رفتن در منطق بمیان می آورد! وهمچنین با کسی چون شیخالرئیس، فاضل فلاسفه از تعمّق در منطق دم می زند! آیا اینکار از سوی او نشانه گمراهی و ضلال و نادانی و سفاهت نیست؟!<sup>۱</sup> ما پیش از این مقرر داشتیم که مصدر بودن به آن معنا که مذکور افتاد، عین ماهیّت علّت بسیطه است و ماهیّت به اعتبار ذات، جز خودش چیزی نیست. پس چون بسیط حقیقی مثلاً برای «الف» مصدر شد و نیز برای «چیزی که الف نیست» مصدر گردید، در اینصورت مصدر بودن او برای «چیزی که الف نیست» غیر از مقام مصدریّت وی برای

(۱) — صدرا، در اینجا می خواهد با حمله تند فخر رازی مقابله کند و بگوید: «کلّوخذ انداز را پاداش، سنگ است» ولی! چه میشد که بزرگان ما این شیوه غیر مرضیه را به جاهلان می سپردند و در برابر یکدیگر هیچگاه ترک ادب نمی کردند؟!

«الف» است که عین ذات او می باشد و بنابراین ذات آن مصدر، غیر از ذاتش می شود! و این همان تناقض است».

بزبان روشنتر، صدرالدین شیرازی می خواهد بگوید: واحد حقیقی اگر مصدر «الف» باشد این مقام، زائد بر ذات او نیست بلکه عین ذاتش می باشد. از سوی دیگر «ب» غیر از الف است و مقام مصدریت آن نیز غیر از مقام پیشین! پس ذات واحد، باید جامع دو مقام مصدری باشد که هر کدام غیر از دیگری هستند و ضمناً هر کدام عین ذات واحدند! و این مستلزم تناقض بوده و محال است. ما با رعایت ادب، به فیلسوف شهیر ایران صدرالدین شیرازی پاسخ می دهیم که: هر دو مقام مصدری، در ذات واحد با یکدیگر جمع اند! (چنانکه علم و قدرت با داشتن متعلقات مختلف، در ذات الهی وحدت دارند) اما نه بنحو غیریت که ترکیب در ذات واحد لازم آید و موجب خروج از وحدت شود بلکه برطبق همان قاعده ای که خود او تأسیس فرموده و گفته است: *بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ*<sup>۱</sup> یعنی: «ذات یگانه بسیط در عین اینکه تک تک اشیاء نیست، کلّ اشیاء را در بر دارد» همانگونه که در کمّیات منفصله ملاحظه می شود، مثلاً عدد ۱۰۰ با هیچیک از اعداد پائینتر از خود برابر نیست ولی همه آنها را در بر دارد! و

(۱) — به کتاب: «الأسفار الأربعة» جزء ثانی از سفر اول، صفحه ۳۶۸ نگاه کنید.

بقول شاعر: (چون که صد آمد، نود هم نزد ما است!) و مهمتر اینکه در وحی الهی و تنزیل ربّانی نیز میخوانیم: *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ (الحجر - ۲۱)* یعنی: «خزائن همهٔ اشیاء نزد ما است!» با اینکه میدانیم ترکیب در ذات حق تعالی راه ندارد. پس چه مانعی دارد از آن حقیقت یگانه و بسیطی که کلّ اشیاء است در مقام خلق و تجلّی، بیش از یک شیء ظاهر شود؟! مگر نه آنکه خود صدرالدین اعتراف دارد: *إِنَّ وَاجِبَ الوجودِ فردانُ الذاتِ، تَأْمُ الحقیقه، لَا یَخْرُجُ مِنْ حَقِیقَتِهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْیَاءِ؟*<sup>۱</sup> یعنی: ذات واجب در عین فردانیت و تمامیت، همه چیز است و حائز همه مقامات!

اما آنچه این فیلسوف فرموده که بر واضع فن یا علمی نباید ایراد نمود و او را در بکار گرفتن فن خودش، نتوان به خطا متهم کرد! اغلب اوقات چنین است ولی همیشه، اینطور نیست! زیرا برای ارباب علوم و فنون، مقام عصمت ثابت نشده است و خود ایشان نیز به چنین ادّعائی برنخاسته‌اند! و حق اینست که بجای مقهور شدن در برابر شهرت و هیبت علمی دانشمندان، تابع برهان و دانش ایشان باشیم نه پیرو هر سخنی که از آنها نقل شود.

وانگهی به تجربه ثابت شده که گاهی علماء در تطبیق قواعد مکتشفهٔ خود با موارد آنها، دچار اشتباه شده‌اند!

(۱) - أسفار، جزء ثانی، صفحه ۳۶۸.

روشنترین گواه این موضوع، خطای، «مصادره به مطلوب» است که گالیله Galilée منجم و دانشمند ایتالیائی در آثار ارسطو نشان داده و به خوبی دریافته است که ارسطو در اثبات اینکه: «زمین، مرکز عالم است»!! راه مصادره را پیموده یعنی مدعا را بعنوان دلیل، تکرار نموده است با اینکه ارسطو خود، مکتشف قواعد مغالطه و از جمله، روش «مصادره به مطلوب» بشمار می آید! ارسطو گفته است:

«طبیعتِ اشیاءِ ثقیل اینست که به مرکز عالم می گرایند، تجربه نشان می دهد که اشیاءِ ثقیل به مرکز زمین می گرایند، پس مرکز زمین، مرکز عالم است»!!

در اینجا اگر بپرسیم ارسطو از کجا دریافته که: طبیعت اشیاءِ ثقیل به مرکز عالم گرایش دارند؟! ناچار باید پاسخ داد: از آنجا که همیشه ملاحظه می کرده اشیاءِ ثقیل به مرکز زمین میل می کنند! بنابراین روشن است که ارسطو از همان ابتدای تفکر، مرکز زمین را مرکز عالم پنداشته و در شکل قیاسی استدلال خود، مصادره به مطلوب کرده است!

اما برای قسمت دوم بحث یعنی در «عدم تطبیق قاعده (الواحد) با نحوه صدور ممکنات از ذات باریتعالی» بهتر است رشته سخن را بدست یکی از حامیان بزرگ شیخ الرئیس ابن سینا بدهیم تا از زبان پر توان وی اثبات شود که قاعده مزبور با

آفرینش کائنات منطبق نیست و ابن سینا در اینباره دچار اشتباه شده، زیرا این روش از شائبه تعصب دورتر است. مدافع دانشمندی که به او اشارت رفت محمّد بن محمّد بن حسن طوسی (متوفی در سال ۶۷۲ هجری قمری) است که در شرح بر کتاب «الإشارات والتنبیّات» عهده دار دفع حملات فخرالدین رازی بر آراء ابن سینا شده و با حمیت خاصی از شیخ الرئیس دفاع می نماید، با اینهمه، خواجه طوسی در کتاب «فصول الاعتقاد» چنین می نویسد:

قالوا لا یصدُرُ عنِ الباری تعالیٰ بلا واسِطةٍ إلّا عقلٌ واحدٌ، والعقلُ فیهِ کثرةٌ وهی الوجوبُ بالَغیرِ والإمكانُ الذّاتی وتَعَقُّلُ الواجبِ وتَعَقُّلُ ذاتِهِ ولذلِکَ صَدَرَ عَنْهُ عقلٌ آخرٌ ونَفْسٌ وَفَلَکٌ مُرَكَّبٌ مِنَ الهیولی والصّورةِ ویُلْزَمُهُمْ أَنَّ أیّ موجودینِ فَرَضًا کَانَ أَحَدُهُمَا عَلَةً لِلْآخَرِ بِوَاسِطَةِ اَوْ بَغیرِ واسِطةٍ. وَأَمَّا زَعْمُهُمْ فِی التَّخْلِصِ عَنْ هَذَا الإلْزامِ أَنَّ الْعَقْلَ الْأَوَّلَ فِیه کثرةٌ کَمَا ذَکَرْنَا، فیرُدُّ عَلَیْهِ أیضاً أَنَّ التَّکْثِیرَاتِ الَّتِی فِی الْعَقْلِ الْأَوَّلِ إِنْ کَانَتْ وَجُودِیَّةً صَادِرَةً عَنِ الْبَارِی جَلَّ أَسْمُهُ— لَزِمَ صَدُورُهَا عَنِ الْوَاحِدِ وَهُوَ نَقْضٌ لِمَبْنَاهُمْ! وَإِنْ صَدَرَتْ عَنْ غَیْرِهِ، لَزِمَ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً لَمْ یَكُنْ تَأْثِیرُهَا مَعْقُولاً!

یعنی: «گویند از باری تعالی (که واحد حقیقی

است) بدون واسطه، جز یک عقل چیزی صادر نمی شود! و آن عقل واحد، دارای مقام کثرت است! که عبارت باشد از وجوب بالغیر، و امکان ذاتی، و تعقل واجب الوجود، و تعقل ذات خود. و به اعتبار این چهار مقام، عقل دیگری از عقل اول صادر می شود به همراه نفس و فلکی که دارای هیولی و صورت است! و از این بیان برایشان لازم می آید که هرگاه دو موجود

فرض شود، حتماً یکی از آن دو — بواسطه یابی واسطه — علت دیگری باشد! (در حالیکه چنین نیست!) اما پندار ایشان که گمان کرده اند از این الزام رهایی می یابند به اعتماد کثرت در عقل اول — چنانکه گفتیم — این پندار نیز مردود است باین دلیل که اگر کثرات مذکور در عقل اول واقعاً وجود دارند و همگی از ذات باری (جَلَّ اسْمُهُ) صادر شده اند در اینصورت لازم می آید که از واحد، بیش از یک چیز صادر شده باشد! و این موجب نقض مبنای آنها می شود. و چنانچه کثرات مذکور، از غیر باری تعالی صادر شده اند لازم می آید که واجب الوجود و مبدء هستی، متعدد باشد (که محال است) و اگر این کثرتها واقعاً موجود نیستند (و کثرات اعتباری بشمار می روند!) در اینحال تأثیر آنها هم معقول نیست.» ملاحظه می شود که قاعده (الواحد لا یضدُّ عنه الا الواحد) در توضیح آفرینش از باری تعالی دچار بُن بست می گردد زیرا در یگانگی مبدء عالم، شک و تردیدی نیست و اگر قرار باشد که از آن مبدء متعال جز یک چیز صادر نشود در اینصورت، از صادر اول نیز (که بقول بوعلی سینا و دیگران، عقل واحد است). بیش از یک عقل نباید صادر گردد و این سلسله تا بی نهایت ادامه

(۱) — عجب است که این فلاسفه، عقل اول را باعتبار تعقل ذات خود، و تعقل واجب الوجود، منشأ صدور کثرت می شمارند ولی ذات واجب را باعتبار علم بخود و علم به عقل اول (حتی پس از صدور آن!) منشأ و مبدء کثرات نمی دانند!



می یابد و در جهان هستی از هر نوع موجودی، بیش از یکی نباید باشد و لازم می آید که آن موجود واحد، معلول واحد بالاتر از خویش بوده و علت واحد پائینتر از خود بشمار آید! در حالیکه موجودات جهان هستی خطای این ادعا را ثابت می کنند زیرا در عالم، از انواع موجودات، افراد فراوانی می یابیم و این نقض و ایراد را بطوریکه در بخش اول رساله حاضر به اشاره گذشت، غزالی (پیش از خواجه طوسی) بر فلاسفه آورده است چنانکه در ذیل همین مبحث، خواجه بر «نظریه کثرت در عقل اول» نیز ایراد بجائی اظهار داشته که در کتاب «تهافت الفلاسفه» اثر غزالی شبیه آن ملاحظه می شود.

پس آنچه شیخ الرئيس بوعلی سینا در کتاب «دانشنامه علائی» نوشته: «نشاید که از واجب الوجود باول وجود، جز یک وجود بحاصل آید»<sup>۱</sup> و سپس سلسله موجودات را از مبدء متعال آغاز مینماید و به عقل اول و عقل دوم و... می رساند، صحیح نیست چنانکه در دانشنامه علائی می نویسد: پس باید که از واجب الوجود، اول وجود عقلی آید— چنانکه گفتیم— و از آن عقل به یک جهت، عقلی دیگر آید و به یک جهت، جسمی آید<sup>۲</sup>...»!

آری این فیلسوفان هر چند توانسته اند «قوص صعودی» را با پای عقل طی کنند یعنی از سلسله ممکنات بگذرند و به

(۱) — دانشنامه علائی (بخش الهیات) چاپ تهران، صفحه ۱۱۱ و ۱۱۲.

(۲) — دانشنامه علائی، (بخش الهیات) صفحه ۱۵۶.

حضرت واجب الوجود، معرفت یابند ولی خبر از اسرار آفرینش در «فوس نزولی» ندارند و پیمودن این راه با دست آویختن به فلسفه ارسطو و قاعده «الواحد» میسر نمی شود بویژه که وحی الهی، قدرت مطلقه حق را در خلق و بعث یک نفس و همه نفوس، برابر می شمارد چنانکه می خوانیم: **مَا خَلَقْكُمْ وَلَا تَعْنُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ**<sup>۱</sup> (لقمان — ۲۸).

خطای ابن سینا در تفسیر نبوت

اعتراض دیگری که بر بوعلی سینا داریم در پیرامون موضوع «نبوت» است. البته شیخ الرئیس نبوت و پیامبری را در عالم، امری لازم می شمرد و حتی در کتاب «نجات» اظهار عقیده می کند که نیاز جامعه به قانونگذار الهی برای بقاء نوع انسان و ثبات وجود وی، بیش از نیاز به رویاندن موی بر پلک دیدگان و محلّ ابروان و منحنی ساختن کف پاها و غیره است زیرا این امور هرچند نافعند ولی در بقاء نوع انسان نقش ضروری ندارند (یعنی بدون وجود آنها نیز ادامه حیات انسان ممکن است) ولی جامعه بشر به قانونگذار الهی که سنن عدل را از سوی خداوند بیاورد نیاز ضروری و مبرم دارد و چگونه می شود عنایت مبدء عالم به وجود مژگان و ابروان تعلق گیرد

(۱) — آفرینش و برانگیختن همه شما در نزد خدا جز مانند آفرینش و زنده کردن یک نفس نیست!

ولی از ارشاد آدمی بوسیله پیامبران خودداری ورزد؟! عبارت  
شیخ چنین است:

فَالْحَاجَةُ إِلَى هَذَا الْإِنْسَانِ فِي أَنْ يَتَّقِيَ نَوْحَ النَّاسِ وَيَتَحَصَّلَ وَجُودُهُ  
أَشَدُّ مِنَ الْحَاجَةِ إِلَى إِبْطَاتِ الشَّعْرِ عَلَى الْأَشْفَارِ وَعَلَى الْحَاجِبِينَ وَتَغْيِيرِ  
الْأَخْمَصِ مِنَ الْقَدَمَيْنِ وَأَشْيَاءٍ أُخْرَى مِنَ الْمَنَافِعِ الَّتِي لَازِمُورَةُ إِلَيْهَا فِي الْبَقَاءِ  
بَلْ أَكْثَرُ مَا لَهَا أَنَّهَا تَنْفَعُ فِي الْبَقَاءِ وَوُجُودِ الْإِنْسَانِ الصَّالِحِ (أَيِ النَّبِيِّ) لِأَنَّ يَسُنَّ  
وَيُعْدِلَ مِمَّا كَانَ لَهَا سَلَفٌ ذِكْرُهُ فَلَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الْعَنَاءَةُ الْأُولَى تَقْتَضِي تِلْكَ  
الْمَنَافِعِ وَلَا تَقْتَضِي هَذِهِ الَّتِي هِيَ أَشْهَاهَا<sup>۱</sup>.

واضحست که ما را براین بیان پسندیده و کلام گیرای  
شیخ الرئيس اعتراضی نیست ولی در تفسیر نبوت و معنای  
وحی و معجزات انبیاء علیهم السلام با بوعلی سخن داریم،  
شیخ در رساله: «إثبات الثبوت وتأویل رموزهم وأمثالهم» می نویسد:

الْحَيَوَانُ إِمَّا نَاطِقٌ أَوْ غَيْرُ نَاطِقٍ ، وَالْأَوَّلُ أَفْضَلُ . وَالتَّائِقُ إِمَّا بَمَلَكَةٍ  
أَوْ بِغَيْرِ مَلَكَةٍ ، وَالْأَوَّلُ أَفْضَلُ . وَذَوِ الْمَلَكَةِ إِمَّا خَارِجٌ إِلَى الْفِعْلِ التَّامِّ أَوْ غَيْرِ  
خَارِجٍ ، وَالْأَوَّلُ أَفْضَلُ . وَالْخَارِجُ إِمَّا بِغَيْرِ وَاسِطَةٍ أَوْ بِوَاسِطَةٍ ، وَالْأَوَّلُ أَفْضَلُ  
وَهُوَ الْمُسْتَمَيُّ بِالنَّبِيِّ وَإِلَيْهِ أَنْتَهَى التَّقَاضُلُ فِي الصُّورِ الْمَادِيَّةِ وَإِنْ كَانَ كُلُّ  
فَاضِلٍ يَسُوذُ الْمَفْضُولَ وَيَرُوسُهُ فَإِذَا التَّبَيُّ يَسُوذُ وَيَرُوسُ جَمِيعَ الْأَجْنَاسِ الَّتِي  
فَضَّلَهَا . وَالْوَحْيُ هَذِهِ الْإِفَاضَةُ وَالْمَلَكُ هُوَ هَذِهِ الْقُوَّةُ الْمَقْبُولَةُ الْمُفِيضَةُ<sup>۲</sup>.

یعنی: «حیوان، یا ناطق است (یعنی تفکر منطقی  
دارد) و یا غیر ناطق، و حیوان ناطق برتر است. و ناطق، یا با

(۱) — التَّجَاة، طبع مصر، صفحه ۳۰۴.

(۲) — رساله: (فی اثبات الثبوت و تأویل رموزهم وأمثالهم) صفحه ۱۲۳ و ۱۲۴  
که ضمن (تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات) در مصر بطبع رسیده است.

ملکه (صفت ثابت) نطق می کند یا بدون ملکه، و ناطق بالملکه برتر است. و ناطقی که ملکه نطق دارد یا نطقش (از ملکه) به فعل تام خارج می شود یا نمی شود، و اولی برتر است. و کسی که نطق بالملکه در وی (از ملکه) به فعل کامل خارج می گردد یا بدون واسطه خارج می شود یا با واسطه، و اولی برتر بوده و همان کسی است که او را نبی (پیامبر) مینامند! و برتری هریک از صورتهای مادی بر دیگری با و پایان می پذیرد و اگرچه هریک از مراتب بالاتر بر پائینتر خود، سروری و ریاست دارد ولی نبی بر همه اجناس، برتر و سرور و رئیس است و وحی، این افاضه می باشد (یعنی کمال قدرت ناطقه است که به نبی بخشیده شده) و فرشته، همین قوه ایست که قبول فیض دادن می کند»!

آیا می توان وحی و فرشته را چنانکه ادیان الهی بیان نموده اند با این سخنان تطبیق داد و توجیه کرد؟! آنچه بوعلی سینا می گوید نه نبوت است و نه وحی! بلکه به فرض صحت، مقامی است که انسان برگزیده با احراز مقام مذکور، آمادگی برای وحی ربّانی و مخاطبه الهی و نزول فرشتگان پیدا می کند! و خطا در اینجا است که ابن سینا «شرط» را بجای «مشروط» نهاده، با اینکه چنین شرطی نیز برای نبوت و وحی در کتب الهی قید نشده است! و فرشتگانی که قرآن مجید ذکر میکند و نزول و عروج و تمثلی که برای آنها اثبات

می نماید با تأویلات شیخ الرئیس سازگار نیست بخصوص که ابن سینا در بخش طبیعیات کتاب «عیون الحکمة» می نویسد:

وَالرُّوحَانِيُونَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَجُودُهُمْ عَالٍ عَنِ الْمَكَانِ وَعَنْ أَنْ يَكُونُوا فِي دَاخِلٍ أَوْ خَارِجٍ.<sup>۱</sup>

یعنی: «فرشتگان روحانی وجودشان بالاتر از مکان است و از اینکه در داخل یا خارج مکان قرار گیرند برترند!» از طرف دیگر، نیروی ناطقه هرچند در حد کمال باشد، تا تعلیم نبیند و تا دریافت معلومات نکند از ادای حقایق ناتوان است با این که مردی چون پیامبر بزرگ اسلام بدون خواندن کتاب و داشتن آموزگار، از تورات و انجیل و صُحُف انبیاء و از گذشته و آینده خبر داده و وضع قوانین و تشریع احکام نموده است.

وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ يَمِينُكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ<sup>۲</sup> (العنکبوت - ۴۸).

بعلاوه تشحیذ قوای ناطقه و رسیدن آن به سر حد کمال، امری دفعی و ناگهانی نیست بلکه خصلتی «تدریجی الحصول» می باشد با اینکه ظهور وحی و قرآن در پیغمبر اسلام، ناگهان و بدون سابقه بوده است. پیامبر پیش از اعلام نبوت نه

(۱) - عیون الحکمة، (من منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقيّة بالقاهرة) صفحه

۲۰. (۲) - تو پیش از قرآن هیچ کتابی را تلاوت نمی کردی و هیچگاه خطی بدست خود نمی نوشتی که اگر چنین نبود اهل باطل در نبوت تو تردید می کردند.

از گروه شعراء محسوب میشد، نه از دسته سخنوران بشمار می آمد و نه اهل مناظره و بحث و فحص در مذاهب عالم بود چنانکه در قرآن کریم آمده است: قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيَّكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ<sup>۱</sup> (یونس - ۱۶) پس تاویل شیخ الرئيس در مسئله نبوت، اصابت به حق نمی کند و افکار یونانی را با احوال انبیاء الهی نباید التقاط کرد.

شیخ در آثار دیگر خود نیز از نبوت به تفصیل بحث می کند و رویهمرفته برای انبیاء، سه ویژگی قائل می شود که بطور خلاصه یکی: سرعت انتقال از معقولات اولیه به معقولات ثانویه است. دوم: اتصال نفس نبی با نفوس فلکیه! می باشد. سوم: تأثیر نفوس انبیاء در مواد طبیعت و اظهار معجزات از اینراه است! همانطور که در پایان کتاب: «المبدء والمعاد» به این ویژگیها تصریح کرده و می نویسد:

... الَّذِي يَخْتَصُّ بِالْقُوَّةِ النَّبَوِيَّةِ لِهَائِلَتِهِ خَوَاصٌّ قَدْ تَجَمَّعُ فِي إِنْسَانٍ وَاحِدٍ وَقَدْ لَا تَجْتَمِعُ بَلْ تَتَفَرَّقُ، فَالْخَاصَّةُ الْوَاحِدَةُ تَابِعَةٌ لِلْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ، وَذَلِكَ أَنَّ يَكُونُ هَذَا الْإِنْسَانُ تَخْدُمُهُ الْقُوَّةُ جَدًّا مِنْ غَيْرِ تَعْلِيمٍ مُخَاطَبٍ مِنَ النَّاسِ لَهُ، يَتَوَصَّلُ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الْأُولَى إِلَى الثَّانِيَةِ...

(۱) - بگو اگر خدا خواسته بود (که به نبوت مبعوث نشوم البته) قرآن را بر شما تلاوت نکرده بودم و نه خدا شما را (به توسط من) از آن آگاه ساخته بود که عمری (چهل سال) پیش از قرآن در میان شما بسر بردم (و هیچ سخنی از این بابت از من نشنیدید) آیا اندیشه نمی کنید؟

وأما الخاصية الأخرى فهي متعلقة بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج وفعل هذه الخاصية هو الإنذار بالكائنات، والدلالة على المغيبات، وقد يكون لأكثر الناس في حال النوم بالرؤيا وأما النبي فإنه يكون له هذا الحال في النوم والتفظة معاً. فأما السبب في معرفة الكائنات، واتصال النفس الإنسانية بنفوس الأجرام السماوية التي بان سلف أنها عالمة بما يجري في العالم العنصري...

وأما الخاصية الثالثة التي لنفس النبي وهي تغييرها الطبيعة...

یعنی: «آنچه به نیروی نبوت اختصاص دارد دارای سه خاصیت است که گاهی همه آنها در یک انسان گرد می آیند و گاهی جمع نمی شوند بلکه در افراد انسانی بطور پراکنده وجود دارند. خاصیت نخستین تابع نیروی عقلانی است بطوریکه بقیه نیروهای باطنی بسبب پیروی از نیروی عقلانی به خدمت این انسان درمی آیند و بدون اینکه کسی او را مخاطب قرار داده باشد و آموزش دهد، از معقولات اولی به معقولات ثانوی می رسد...

خاصیت دیگر، به نیروی خیال در انسان کامل المزاج بستگی دارد و کار این خاصیت، اعلام حوادث (پیش از وقوع آنها) و دلالت بر امور پنهان است که این امر برای اکثر مردم گاهی در حالت رؤیا روی میدهد ولی برای پیامبر این حالت هم در رؤیا و هم در بیداری پیش می آید و اما سبب شناسائی حوادث عالم و پیوند نفس انسانی با نفوس اجرام آسمانی که پیش از این معلوم شد از رویدادهای جهان عنصری آگاه

هستند (تقرّب به آن نفوس و کسب اطلاع از طریق ایشان است)...

و خاصیت سوّم که در روان پیامبر وجود دارد، دگرگون ساختن طبیعت است...». اما چنانکه می دانیم اولاً سرعت انتقال از معقولات اوّلی به معقولات ثانوی، مخصوص انبیاء نیست و دیگران هم چون نوابغ و علماء از این خصیصه برخوردارند! و ثانیاً عقیده به نفوس فلکی و زنده بودن کرات آسمانی و اتصال با آنها و کسب اطلاع از ایشان، امروز دیگر از افسانه های کهن شمرده می شود و ما هذا إلاّ أساطیرُ الأوّلین!

و ثالثاً در مورد قدرت انبیاء بر دگرگون ساختن طبیعت، نیز متأسفانه سخن شیخ با کتب و آثار خود انبیاء علیهم السّلام موافقت ندارد! شیخ در دانشنامه علائی می نویسد:

«بعضی مردم را نفسی قوی افتد که اندر اجسام این عالم، فعل عظیم تواند کردن به وّهم و به خواست خویش، تا اجسام این عالم بسبب وی تغیر عظیم پذیرد، خاصّه به گرمی و سردی و به جنبش. و از اینجا شکافد همهّ معجزه ها!»

این بیان صریح است که معجزات انبیاء (ع) از نفوس آنها صادر می شده است و سخن شیخ را در «مبدء و معاد» تأیید می کند، یعنی مثلاً موسی علیه السلام بقوّت نفس، دریا را شکافت و عصا را به افعی تبدیل کرد! همچنانکه سایر پیامبران به قوّت نفس، معجزه مینمودند! و این ادّعا با نصّ



قرآن و صُحُفِ انبیاء علیهم السّلام مخالفت دارد که در آنها تصریح شده معجزات، به اذن (تکوینی) خدا ظاهر می‌شده است و ما کَانَ لِرَسُولٍ أَنْ یَاتِیَ بِآیَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، (الرّعد - ۳۸) و اگر چنین نبود هرگز موسی علیه السلام از عصای خود که صورت افعی پذیرفت نمی‌ترسید و نمی‌گریخت! قرآن مجید می‌فرماید:

فَلَمَّا رَأَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ  
إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ<sup>۱</sup> (القصص - ۳۱).  
و باز می‌فرماید:

قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى، فَالْقِيهَا فَإِذَا هِيَ حَبَّةٌ تَسْعَى، قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ  
سُعِيدَها سِيرَتَها الاُولَى<sup>۲</sup> (طه - ۱۹ و ۲۰ و ۲۱).

ابن سینا در نمط عاشر از کتاب «اشارات» نیز همه معجزات و کرامات را مولود «هیئت نفسانی» معرفی می‌کند و آنها را با سحر و جادو از حیث انتساب به نفس انسان، هم‌ریشه می‌شمارد! از دیدگاه حکمت اصیل اسلامی، چگونه می‌توان با او موافقت کرد و به نقد آراء وی پرداخت؟! در اشارات

(۱) - یعنی: چون موسی دید آن عصا حرکت می‌کند و مانند ماری است، پشت کرده گریزان شد و به عقب ننگریست! ای موسی، پیش بیا و نترس که تراز امان یافتگانی.

(۲) - یعنی: گفت ای موسی، عصای خود را بیا فکن! پس چون آنرا (بر زمین) افکند ناگهان بشکل ماری درآمد که تلاش می‌کرد، گفت: آنرا بگیر و نترس که بشکل نخستین بازش می‌گردانیم.

می نویسد:

إِنَّ الْأُمُورَ الْغَرِيبَةَ تَنْبَعُ فِي عَالِمِ الطَّبِيعَةِ مِنْ مَبَادِي ثَلَاثَةٍ.  
أَحَدُهَا الْهَيْئَةُ النَّفْسَانِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ. وَثَانِيهَا خَوَاصُّ الْأَجْسَامِ الْعَنْصَرِيَّةِ  
مِثْلُ جَذْبِ مَغْنَاطِيْسٍ لِلْحَدِيدِ بِقُوَّةِ تَخُصُّهِ.

وَتَالِثُهَا قُوَى سَمَاوِيَّةٌ بَيْنَهَا وَبَيْنَ أَمْزَجَةِ أَجْسَامٍ أَرْضِيَّةٍ مَخْصُوصَةٌ بِهَيْئَاتٍ  
وَضَعِيَّةٍ... فَعَلِيَّةٌ أَوْ أَنْفَعَالِيَّةٌ مَنَاسِبَةٌ تُسْتَبَعُ حَدُوثُ آثَارِ غَرِيبَةٍ. وَالسَّحَرُ مِنْ قِبَلِ  
الْقِسْمِ الْأَوَّلِ بَلِ الْمَعْجَزَاتِ وَالْكَرَامَاتِ.

وَالنَّبَرِنَجَاتُ مِنْ قِبَلِ الْقِسْمِ الثَّانِي.  
وَالظَّلِيسَمَاتُ مِنْ قِبَلِ الْقِسْمِ الثَّلَاثِ.<sup>۱</sup>

یعنی: «امور غریبه در جهان طبیعت از سه مبدء  
برمیخیزند. مبدء اول شکل و حالت مخصوصی است که برای  
نفس انسان پدید می آید و پیش از این ذکر آن گذشت.  
مبدء دوم، خواص اجسام عنصری است مانند اینکه  
مغناطیس (آهن ربا) آهن را با نیروی مخصوص خود جذب  
می کند.

مبدء سوم، نیروهای آسمانی است که میان آنها و  
ترکیبات اجسام خاص زمینی (که در وضع و شکل معین  
می باشند) فعل یا انفعال برقرار می گردد و آثار غریب و کم  
نظیری در پی این اوضاع پدید می آید.

جادو از قسم اول است (یعنی مبدء نفسانی دارد) بلکه

معجزات و کرامات از همین قسم اند!

و نیز نجات (یا نیرنگها، مرداف با حیل که سابقاً به

مکانیک عملی میگفتند) از قبیل قسم دوم شمرده می شوند.  
و طلسمات از قبیل قسم سوم می باشند.»  
بعد از بوعلی سینا، گروهی از فلاسفه نیز ظاهراً به تبعیت از او همین تفسیر را برای معجزات پسندیده اند که ذکر اقوال همه آنها بطول می انجامد و از حوصله این مختصر بیرون است.

بسی واضح است که این عقیده با ادعای خود انبیاء علیهم السلام منافات دارد زیرا آنها قدرت بر اظهار امور غریبه را از خود نفی کرده و به خدایتعالی نسبت داده اند چنانکه در قرآن کریم به صراحت آمده است:

مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ، إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ (الأنعام — ۵۷).  
یعنی: «(بگو) نزد من آن عذابی که با شتاب می خواهید نیست، فرمان تنها از آن خداست.»  
قُلْ لَّوْأَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَفُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ (الأنعام — ۵۸)

یعنی: «(بگو اگر آنچه با شتاب می خواهید نزد من بود، میان من و شما کار خاتمه یافته بود (یعنی بقدرت فائده نفسانی شما را تعذیب و هلاک کرده بودم).»  
و نیز می فرماید:

قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ (العنکبوت — ۵۰)  
یعنی: «(بگو جز این نیست که آیات (تکوینی) در

قدرت خدا و نزد اوست و من بیم دهنده‌ای آشکار هستم و بس».

و بقول امام بزرگوار علی بن موسی الرضا علیه السلام:

لَمَّا ظَهَرَ مِنْهُ الْفُقْرُو الْفَاقَةُ ذَلَّ عَلَى أَنَّ مَنْ هَذِهِ صِفَاتُهُ وَشَارَكَهُ  
الضَّعْفَاءُ وَالْمَحْتَاجُونَ لَا تَكُونُ الْمَعْجَزَاتُ فِعْلُهُ فَقِيلَ بِهَذَا أَنَّ الَّذِي أَظْهَرَهُ  
مِنَ الْمَعْجَزَاتِ إِنَّمَا كَانَتْ فَعَلَ الْقَادِرِ الَّذِي لَا يُشَبَّهُ الْمَخْلُوقِينَ، لَا فَعَلَ  
الْمُحْدَثِ الْمَحْتَاجِ الْمَشَارِكِ لِلضَّعْفَاءِ فِي صِفَاتِ الضَّعْفِ ۱

یعنی: «چون از (آن مرد الهی) فقر و نیازمندی ظاهر گشت این موضوع دلالت دارد براینکه صاحب چنین صفاتی که مردم ناتوان و نیازمند در این جهت با او مشترکند نمی تواند فاعل معجزات باشد و معجزه، کار نفسانی او بشمار آید و از همینجا معلوم می شود معجزاتی که ظاهر نموده، فعل قادری است که شبیه مخلوقات نمی باشد نه کار مخلوقی نیازمند که در صفات ضعف با دیگر ضعفا شریکست».

خلاصه اینکه روش بوعلی در تفسیر اصول شریعت مانند روش بسیاری از فلاسفه دقیقاً منطبق با مبانی شرع نیست بلکه ایشان بیشتر تحت تأثیر اصول فلسفی خود قرار دارند چنانکه در تفسیر قرآن مجید نیز دچار همین انحراف هستند، بطور نمونه شیخ الرئیس در رساله (إثبات النبوات وتأویل رموزهم و أمثالهم) و نیز در کتاب «الإشارات والتنبيهات» آیه نور (یعنی: الله نور

(۱) - رجوع شود به کتاب: «الاحتجاج علی أهل اللجاج» اثر طبرسی، طبع نجف، چاپ سنگی، صفحه ۲۴۲.

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمَشْكُورَةٍ فِيهَا مَصْبَاحٌ، الْمَصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ...  
 إلى آخر الآية<sup>۱</sup>) را به «عقل هیولانی» و «عقل بالملکه» و «عقل  
 بالفعل» و «عقل مستفاد» و «عقل فَعَال» تفسیر و تطبیق کرده  
 است<sup>۲</sup>، غافل از اینکه مراتب مختلف عقل از ویژگیهای  
 ساختمان ادراکی انسان (بطور مطلق) می باشد یعنی در هر  
 انسانی اعم از مؤمن و کافر، قوای عقلی مزبور (بقول خود  
 ابن سینا) وجود دارد ولی در آیه نور، از هدایت یا نور الهی که  
 ویژه مردان خدا و قلوب صافیه است سخن رفته و با قوای  
 انسان (بطور مطلق) منطبق نیست چنانکه در ذیل آیه میخوانیم:

يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ  
 عَلِيمٌ. فِي يَتَوَاتَرُ أَذْنَ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيَذْكُرُهَا أَسْمُهُ، يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ  
 وَالْآصَالِ، رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ...<sup>۳</sup> (النور - ۳۵ و ۳۶ و ۳۷)

این اشتباه نماینده آنستکه ابن سینا در تفسیر متون  
 شرع، اصول ارسطویی را حاکمیت میداده با اینکه تفسیر قرآن

(۱) - سورة نور، آیه ۳۵.

(۲) - برای دیدن تفصیل رأی ابن سینا به نمط ثالث از کتاب اشارات (چاپ  
 دانشگاه تهران، صفحه ۹۴) و شرح اشارات خواجه طوسی (چاپ تهران، جزء  
 ثانی، صفحه ۲۵۳ به بعد) نگاه کنید.

(۳) - یعنی: «خدا به نور خود هرکس را (شایسته بداند و) بخواهد، هدایت  
 می کند و این مثل ها را برای مردم می زند (تا از اینراه به حقایق توجه کنند) و خدا  
 به همه چیز دانا است. (آن مشكوة هدایت) در خانه هائی میدرخشد که خدا اجازه  
 داد رفعت یابند و نامش در آن خانه ها یاد شود. در آنجا صبح و شام مردانی به تنزیه  
 او مشغولند که بازرگانی و داد و ستد آنها را از یاد خدا غافل نمی کند...»

مجید و کلمات انبیاء علیهم السلام راه و روش دیگری دارد.<sup>۱</sup>

خطای ابن سینا در موضوع معاد

اعتراض عمده دیگری که بر بوعلی سینا می توان داشت درباره «انکار معاد جسمانی» از سوی اوست! بسیاری از کسانی که آثار اولیه شیخ الرئیس (مانند کتاب شفاء و نجات) را دیده اند گمان کرده اند ابن سینا علاوه بر اینکه عقیده به بقاء روح داشته، معاد جسمانی را نیز به پیروی از شرع اسلام پذیرفته است ولی اگر ایشان بخود زحمت میدادند و تتبع بیشتری در آثار شیخ می کردند و رساله «أضحویة» را می خواندند برایشان معلوم می شد که شیخ الرئیس در کتاب های اولیه خود با فقهاء و متکلمین اسلامی و عامه مسلمانان، مماشات می کرده است و به معاد جسمانی، عقیده نداشته و یا اینکه بمرور زمان عقیده او در اینباره دچار تغییر شده است.

شیخ در رساله «أقسام العلوم العقلیة» ضمن برشمردن فروع علم الهی، معاد جسمانی را از مواعید الهی دانسته و صحیح می شمرد و در اینباره می نویسد:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَكْرَمَ عِبَادَةِ الْمُتَّقِينَ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ بِمَوْعِدٍ بِالْجَمْعِ بَيْنَ السَّعَادَتَيْنِ الرَّوْحَانِيَّةِ بِبَقَاءِ النَّفْسِ، وَالْجَسَمَانِيَّةِ بَبَعْثِ

(۱) — روش صحیح تفسیر قرآن کریم را در کتاب «راهی بسوی وحدت اسلامی» که اخیراً انتشار یافته بتفصیل نوشته ایم، به فصل چهارم کتاب مزبور رجوع شود.

الْبَدَنِ الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ قَدِيرٌ إِنْ شَاءَ هُوَ وَمَتَى شَاءَ هُوَ.<sup>۱</sup>  
 یعنی: «خدایتعالیٰ بندگان با تقوای خویش را گرامی داشته است که بزبان پیامبران خود—علیهم السلام—زمانی را به ایشان وعده داده که در آنهنگام، دو نوع سعادت روحانی و جسمانی را برای آنها گرد آورد و سعادت روحانی را ببقاء روح و جسمانی را به حیات مجدد بدن مقرر فرموده است و خدایتعالیٰ بر اینکار چون بخواهد و هرگاه که بخواهد توانا است».

در کتاب «التَّجَاة» ذیل عنوان: «فَصُوْكَ فِي مَعَادِ الْاَنْفُسِ الْاِنْسَانِيَّةِ» نیز همین معنا را آورده و گفته است:

فَقُولُ يَجِبُ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْمَعَادَ، مِنْهُ مَقْبُولٌ مِنَ الشَّرْعِ وَلَا سَبِيلَ إِلَى إِبْطَائِهِ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ الشَّرِيعَةِ وَتَصْدِيقِ خَبَرِ النَّبُوَّةِ وَهُوَ الَّذِي لِلْبَدَنِ عِنْدَ الْبَعْثِ وَخَيْرَاتُ الْبَدَنِ وَشُرُورُهُ مَعْلُومَةٌ لَا تَحْتَاجُ إِلَى أَنْ تَعْلَمَ وَقَدْ بَسَطَتِ الشَّرِيعَةُ الْحَقَّةَ الَّتِي أَثَابَهَا نَبِيُّنَا الْمُصْطَفَى مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حَالِ السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ الَّتِي يَحْسِبُ الْبَدَنُ.

ومنه ما هو مُدْرَكٌ بِالْعَقْلِ وَالْقِيَاسِ الْبُرْهَانِي وَقَدْ صَدَّقَتْهُ النَّبُوَّةُ وَهُوَ السَّعَادَةُ وَالشَّقَاوَةُ الثَّابَتَانِ بِالْمَقَائِسِ الثَّانِيَيْنِ لِلْاَنْفُسِ.<sup>۲</sup>

یعنی: «گوئیم لازم است که بدانی معاد (دو نوع باشد) یکی آنچه از ناحیه شرع پذیرفته شده که راهی برای

(۱) — رسالة في «أقسام العلوم العقلية» که ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبیعیات) در مصر به طبع رسیده است، به صفحه ۱۱۵ از کتاب مذکور رجوع شود.

(۲) — التَّجَاة، طبع مصر، صفحه ۲۹۱.

اثباتش جز از طریق شرع و تصدیق خبر نبوت، نیست و آن معاد بدن بهنگام زندگی مجدد است و خیرات و شروری که برای بدن حاصل می شود معلوم است و نیازی بدانستن آن ترا نیست و شریعت راستینی که پیامبر ما محمد مصطفی صلی الله علیه وآله وسلم آورده درباره سعادت و شقاوت انسان برحسب پیکر مادی او بگونه ای گسترده، سخن گفته است.

و نوع دیگر از معاد آنست که با مدارک عقلی و قیاس برهانی فهمیده می شود و نبوت نیز آنرا تصدیق کرده و آن عبارتست از سعادت و شقاوتی که با مقیاسهای ویژه خود برای نفس انسان ثابت شده اند.

هرچند صدرالدین شیرازی بر شیخ الرئیس اعتراض دارد که چرا تأکید ورزیده معاد بدن را نمی توان با بُرهان عقلی اثبات نمود<sup>۱</sup> ولی اینک ما در صدد بحث مستوفی از این موضوع نیستیم و می خواهیم بگوئیم که ابن سینا با وجود اینگونه اعترافات صریح در مسئله معاد جسمانی، ضمن رساله «أضحویة» آنرا اساساً انکار نموده و نصوص شرع را در اینباره تأویل می کند! شیخ در رساله مذکور که تحت عنوان: «رسالة أضحویة فی أُمُرِ المَعَاد» به طبع رسیده<sup>۲</sup> اولاً تصریح می کند که

(۱) — به جزء ثانی از سفر رابع کتاب أسفار، چاپ تهران، صفحه ۱۰۹ رجوع شود.

(۲) — دارالفکر العربی در قاهره بسال ۱۹۴۹ چاپ این رساله را عهده دار شده است و نسخه ای خطی از آن نیز که میراث استاد و جد بزرگوارم مرحوم آیت الله میرزا احمد آشتیانی (قَدَسَ اللهُ رُوحَهُ) می باشد نزد این جانب موجود است.



معاد نفس و بدن از اعتقادات همهٔ مسلمین است (و به اصطلاح فقهاء، إجماعی است) چنانکه می نویسد:

أَمَّا الْقَائِلُونَ بِالْمَعَادِ لِلنَّفْسِ وَالْبَدَنِ فَكُلُّهُمْ يَجْعَلُونَ الْحَيَاةَ بِوُجُودِ النَّفْسِ  
لِلْبَدَنِ وَالْمَوْتَ بِمَفَارَقَةِ النَّفْسِ وَيُرَدِّدُونَ فِي النُّشْأَةِ الثَّانِيَةِ النَّفْسَ فِي الْبَدَنِ  
بِعَيْنِهِ الَّذِي فِيهِ... وَهَؤُلَاءِ هُمُ الْمُسْلِمُونَ كَافَّةً.

یعنی: «کسانی که به معاد نفس و بدن قائلند همگی زندگی را مشروط به وجود نفس برای بدن می‌شمارند و مرگ را مولود مفارقت نفس از بدن می‌دانند و (عقیده دارند که) در زندگی دوم، نفس به همان بدنی که تعلق داشته باز می‌گردد... و این دسته، عموم مسلمین اند». آنگاه ابن سینا با وجود اعتراف به اجماع مسلمانان در امر معاد، نصوص شرع را تأویل می‌نماید و خرق اجماع می‌کند! و در پایان فصل ثالث از رسالهٔ أضحویه می‌نویسد:

فَإِذَا بَظَلَ أَنْ يَكُونَ الْمَعَادُ لِلْأَبْدَانِ<sup>۱</sup> وَحْدَهَا وَبَظَلَ أَنْ يَكُونَ لِلنَّفْسِ وَالْبَدَنِ  
جَمِيعاً وَبَظَلَ أَنْ يَكُونَ لِلنَّفْسِ عَلَى سَبِيلِ التَّنَاسُخِ، فَالْمَعَادُ إِذَاً لِلنَّفْسِ وَحْدَهَا  
عَلَى مَا تَقَرَّرَ.

یعنی: «چون معاد برای بدن به تنهایی باطل گردید و نیز عقیده به معاد برای نفس و بدن با هم، باطل شد و همچنین معاد نفس از راه تناسخ مردود گشت، در اینصورت تنها معاد برای روح آدمی باقی میماند چنانکه ثابت شد.».

اینک باید دید با اینکه قرآن مجید به وجود معاد نفس

(۱) - در نسخهٔ چاپی: (للبدن وحده) آمده است.

و بدن تصریح نموده، دستاویز ابن سینا در تأویل کلام الله چیست و چه می گوید؟ شیخ ضمن رساله اضحویه در اینباره می نویسد:

ان الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون مُقَرَّباً مالا يفهمون إلى أقفاهم بهم بالتشبيه والتَّمثِيل ولو كَانَ غير ذلك لَمَا أُعْطِيَ الشَّرَائِعُ الْبَيِّنَةُ، فَكَيْفَ يَكُونُ ظَاهِرُ الشَّرَائِعِ حُجَّةً فِي هَذَا الْبَابِ؟!

یعنی: «شرایع و ادیان بنابر فهم عموم وارد شده و سخن گفته اند و حقایقی را که مردم نمی فهمند از راه تشبیه و تمثیل، به فهم آنها نزدیک کرده اند و اگر جز این بود البته شرایع سودمند واقع نمی شدند پس چگونه ظاهر کلمات شریعت در این باب می تواند حجت باشد؟!»  
ابن سینا مجدداً تأکید می ورزد:

إِنَّ ظَاهِرَ الشَّرَائِعِ غَيْرُ مُخْتَجٍ بِهِ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْأَبْوَابِ وَلْتَرْجِعْ إِلَى الْمَعْقُولِ الصَّرْفِ!

یعنی: «از ظاهر اقوال شرایع در این قبیل امور نمی توان دلیل آورد و ما باید به بحث عقلی خالص بازگردیم!»

پاسخ ما در برابر شیخ الرئیس این است که اگر شارع، از توصیف معاد جسمانی (معاد نفس و بدن با هم)، نوعی تمثیل و تشبیه را اراده داشت لازم می آمد که در خلال بیانات خود این معنا را ذکر کند یا با قرائنی آنرا نشان دهد زیرا در غیر اینصورت، خلق به ظواهر کلمات متمسک می شوند و از

هدف شارع دور می گردند و موضوع إغراء به جهل پیش می آید و نقض غرض روی می دهد! و سرانجام پیروان شریعت به گمراهی می افتند چنانکه خود ابن سینا اعتراف نموده که: همهٔ مسلمین به معاد نفس و بدن با (یکدیگر) عقیده دارند! ولی در جائیکه شرایع بر خلاف این راه را پیموده اند و حتی دلیل و بُرهان بر وجود معاد روح و بدن آورده اند چگونه می توان کلمات شریعت را تحریف کرد و به تأویل برد؟! این قرآن حکیم است که می گوید:

قَالَ مَنْ يُخَيِّ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُخَيِّهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (یس - ۲۸ و ۲۹).

یعنی: «(کسی که منکر معاد بود) گفت این استخوانها را با اینکه پوسیده و خاک شده اند چه کسی زنده می کند؟! بگو (ای پیامبر) همان کسی آنها را زنده می گرداند که بار نخستین (با اینکه خاک بودند) به وجودشان آورد و او بر هرگونه آفرینشی آگاه است.» آیا این قبیل آیات را (که در کتب الهی بسی فراوانند) می توان به تمثیل و تخیل حمل کرد؟!!

اگر کسی شرایع الهی را بکلی انکار مینمود البته ما با وی سخن دیگری داشتیم ولی ابن سینا که در همین رساله «أضحویة» به صحت و کمال و برتری شریعت اسلام اعتراف می کند سزاوار نبود که دلالت آیات را بر معاد روح و

بدن انکار نماید و آنها را قابل تأویل شمارد!

شیخ در رساله أضحویه می نویسد:

إِنَّ الشَّرِيعَةَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جَاءَتْ أَفْضَلَ مَا يُمَكِّنُ أَنْ تَجِيَّ عَلَيْهِ الشَّرَائِعُ وَاتَّكَمَلَهُ وَلِهَذَا صَلَحَ أَنْ يَكُونَ خَاتِمَ الشَّرَائِعِ وَآخِرَهَا.

یعنی: «شریعتی که به زبان پیامبر ما محمد صلی الله علیه وآله جاری شده در برترین صورتی آمده که ممکن بوده شرایع الهی بیایند و کاملترین شریعتها می باشد و از اینرو شایسته است که خاتم شرایع و آخرین آنها باشد.»

آیا معنای «بهترین صورت» اینست که قرآن مجید، معاد بدن را قبول نداشته و با وجود این تصریح کرده است:

أَيُحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ؟ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ (القيامة - ۳ و ۴) یا اینکه فرموده است:

كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ<sup>۱</sup>  
(النساء - ۵۶)

اما اینکه ابن سینا می گوید درباره فهم چگونگی معاد باید به بحث عقلی خالص برگردیم نه به ظاهر شرع، البته این درست است که عقل می تواند با اتکاء و اعتماد بر

(۱) - آیا آدمی پندارد که استخوانهای او را گرد نمی آوریم؟ آری (گرد می آوریم) در حالیکه بر ساختن (استخوان ریز) انگشتان او نیز توانائیم.

(۲) - هر بار که پوستهای پیکرشان (در دوزخ) می سوزد و دگرگون می شود، پوستهای دیگری بر اندام ایشان می پوشانیم تا عذاب را بچشند.

بی هدف نبودن خلقت، اصل معاد را اثبات کند ولی در چگونگی و جزئیات معاد باید از شرع یاری جست و خیالبافی را نسبت به جهان غیب کنار نهاد! شگفتا! شرع آمده است تا عقل ما را در معرفت صحیح مبدء و معاد، هدایت و رهبری کند ولی متأسفانه برخی از فلاسفه، امر را معکوس ساخته و مقرر داشته اند که شرع حتی در شرح کیفیت معاد باید تابع نظر و عقل ما بشود و اگر نشد، لازمست نصوص شرع به تشبیه حمل گردند!!

فراموش نکرده ایم شیخ الرئيس ضمن رساله ای که در «أقسام علوم عقلیه» نوشته تصریح کرده است:

كُلُّ مَا لَا يَتَوَصَّلُ الْعَقْلُ إِلَى اثْبَاتِ وجودِهِ أَوْ جَوَابِهِ بِالذَّلِيلِ فَإِنَّمَا يَكُونُ مَعَهُ جَوَازَةٌ فَقَطْ فَإِنَّ النُّبُوَّةَ تَعَقَّدُ عَلَى وجودِهِ أَوْ عَدِمِهِ فَضْلاً.<sup>۱</sup>

یعنی: «هر موضوعی را که عقل به اثبات وجود یا لزوم آن از راه دلیل پی نبرد و فقط جایز شمارد، نبوت بر وجود یا عدم آن فصلی منعقد می کند».

البته مبحث معاد، مبحثی پردامنه و طویل الذیل است و شرح أدلة عقلی «معاد نفسانی و جسمانی» در خلال بحث خاص خود می آید و ما امیدواریم به توفیق خداوند متعال آنرا در کتاب: «حکمت قرآن و فلسفه یونان» به تفصیل بیاوریم و در اینجا از ذکر نکته ای دقیق ناگزیر هستیم و آن اینکه ظاهراً

(۱) — رسالة فی أقسام العلوم العقلية (ضمن کتاب تسع رسائل...) صفحه ۱۱۵.

علت اساسی انکار معاد تن از سوی ابن سینا و همفکران او، تصویری است که آنها از تجرد روح دارند! باینمعنی که به زعم ایشان، روح انسان بطور مطلق، مجرد از ماده بوده و هیچگونه تناسب و سنخیتی با عالم اجسام ندارد و در حقیقت موطن اصلی او، عالم جداگانه دیگری است که کاملاً مباین با دنیای مادی می باشد از اینرو نزول روح (یا ایجاد آن) را در اینجهان، نوعی گرفتاری و در قفس افتادن! تلقی می کنند که بزودی زمانش سپری می شود و روح مجرد، به وطن مألوف خویش باز می گردد. لذا رجوع روح به بدن و باز آمدن آن در جهان مادی، برای ایشان امری نامعقول جلوه می کند. ابن سینا این معنا را در قصیده معروف خود که به «قصیده عینیه» شهرت دارد تا اندازه ای نشان داده است، قصیده ای که در مطلع آن می گوید:

هَبِطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَزْفَعِ      وِرْقَاءُ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ

یعنی «از جایگاه بالاتری، کبوتری شکوهمند و بلندپرواز بسوی تو فرود آمده است»! این کبوتر پرشکوه جز روح مجرد یا نفس ناطقه انسانی چیزی نیست که در قفس تن گرفتار شده و همنشین ویرانه سرای این عالم گشته است! و بقول ابن سینا در همین قصیده: أَلَفْتُ مُجَاوِرَةَ الْخَرَابِ الْبَلَقَعِ!

بنابراین مبنا (که روح انسانی بکلی مغایر با جهان ماده و بیگانه از آن باشد) ابن سینا در تحیر فرو رفته که آیا

حکمتِ هبوطِ روح در این عالم چه بوده است؟ (اگر نفس ناطقه برای تکامل به این جهان نامناسب آمده، مگر نه آنکه هر موجودی در عالم مناسب با خود بهتر می‌تواند رو به تکامل رود؟ و اگر موانع و عوائق عالم ماده، روح را به کمال می‌برد، مگر ممکن نبود که خالق هستی، در عالم روحانی موانعی برای روح فراهم سازد؟) لذا شیخ الرئیس در قصیده خود از خواننده می‌پرسد:

فَلَا تَيْ شَبْنِي اَمْهِيَطْتُ مِنْ شَامِخٍ عَالٍ اِلَى قَعْرِ الْحَضِيضِ الْاَوْضَعِ  
یعنی: «ز چه رو این کبوتر شکوهمند از مقام شامخ و بلند خود به قعر این فرودگاه پست، هبوط کرده است؟» و چون خودش از دانستن راز این هبوط درمیانند و اعتراف می‌کند که: (ظَوَيْتُ عَنِ الْفِطَنِ اللَّيْبِ الْاَوْرَعِ) یعنی: «حکمتِ اینکار از نظر شخص خردمند زیرک و پرهیزگار نهان گشته است»، از خواننده سؤال می‌کند تا شاید او این راز را بگشاید! و می‌گوید:

اَنْعِمَ بِرَدِّ جَوَابٍ مَا اَنَا فَا حِصُّ عَنْهُ فَنَارُ الْعِلْمِ ذَاتُ تَشَفُّعٍ  
یعنی: «با پاسخ گفتن بآنچه من در جستجویش هستم اظهار لطف کن که آتش دانش، نورافکن و روشنی بخش است»!

(۱) - این قصیده زیبا برحسب نسخه حاج ملاهادی سبزواری، مشتمل بر بیست بیت است.

چنین بیشنی درباره روح انسان، با یک مشکل اساسی روبرو می شود که فلسفه ابن سینا (مانند أسلاف یونانی خود) از پاسخ دادن به آن ناتوان مانده است! مشکل مزبور اینستکه: اگر روح انسان از سنخ موجودات این عالم نبوده بکلی با جرم مادی، بی تناسب باشد پس چگونه توانسته است به بدن جسمانی تعلق گیرد و با آن هماهنگ شود؟!

ابن سینا تنها راهی را که برای حل این مشکل پیشنهاد کرده، اعتقاد به «روح بخاری»! است یعنی او هم مانند فلاسفه پیشین به جسم لطیف و بخارمانندی قائل شده که در منافذ بدن نفوذ میکند و مرکز نفس و واسطه ارتباط آن با بدن می شود، شیخ در کتاب شفاء می نویسد:

«... جسم لطیف نافذ فی المنافذ روحانی و ان ذلك الجسم هو الروح...»

شارحان ابن سینا نیز گفته اند که این روح بخاری، از یک جهت چون به لطافت متصف است با نفس ناطقه مناسبت دارد و از جهت دیگر، بلحاظ جسمانیت با پیکر مادی همسنخ است پس می تواند نقش واسطه میان روح و بدن را ایفاء کند تا به توسط آن، روح به بدن تعلق گرفته و با بدن هماهنگ و همساز شود!

(۱) — در اینباره کتاب «علم النفس ابن سینا و مقایسه آن با روانشناسی جدید» اثر دکتر علی اکبر سیاسی را ملاحظه کنید.



ولی این راه حلّ، محلّ اعتبار و مورد اعتماد نیست زیرا اگر اجسام ذاتاً با نفوس ناطقه بشری، مابین و بی تناسب باشند، هرگز با رفع غلظت از آنها، نمی توان موافقت و تناسب میان اجسام و روح مجرد ایجاد کرد چرا که آنچه موجب دوری اجسام از ارواح شده صفات و لوازم ذاتی ماده (مانند وجود ابعاد ثلاثه و نیازمند بودن به مکان و غیره) است و ذاتیات با غلظت و رقت تغییر پیدا نمی کنند!

علاوه براین، فرضیه قدیمی «روح بخاری» مورد قبول طبّ جدید نیست و نظر فلسفی و علوم تجربی هیچکدام، این رأی را نمی پذیرند.<sup>۱</sup>

حقیقت اینست که نفس ناطقه انسان — چنانکه متکلمین اسلامی تحقیق کرده اند — هرچند مستقلّ از بدن

---

(۱) — برخی از فلاسفه اروپا که مانند ابن سینا روح و جسم را با یکدیگر بکلی مابین می پنداشتند (مانند لایپنیتز و پیروان او) خواسته اند مشکل هماهنگی روح و بدن را با طرح نظریه «نظام قلبی» حلّ کنند باینمعنی که گفته اند بدنیات و نفسانیات در عین آنکه مستقل از یکدیگرند ولی میان رخ داده های آنها، تقارن و همزمانی دقیق برقرار است و از اینرو همکار و مرتبط و هماهنگ جلوه می کنند! اما این نظریه مردود است به چند دلیل، از جمله آنکه در بسیاری از اوقات بدن آدمی کوفته و رنج کشیده و متألّم می باشد ولی در همان لحظات، نفس انسان بعلت وصول به مقصود، راضی و خشنود است و با بدن هماهنگی ندارد. همچنین در پاره ای از اوضاع، همه گونه اسباب آسایش و تندرستی بدن فراهم است ولی ناگهان به سبب دریافت اخبار مصیبت بار، روح آدمی به آشفتگی و اندوه عظیم گرفتار می شود بدون اینکه بدن به رنج و بیماری افتاده باشد!

مادی است اما تجرد آن از ماده، در حدی نیست که بکلی با عالم اجسام مباین و بی تناسب باشد یعنی نفس، تجرد مطلق ندارد (و دلائل تجرد روح که ابن سینا و دیگران آورده اند نیز بیش از این چیزی را اثبات نمی کند) چنانکه — در مقام تشبیه — امواج رادیوئی اگرچه از ساختمان مادی رادیو، مستقل است اما با آن بی تناسب نیست (والسّخیّة علّة الانضمام) و لذا با ساختمان رادیو مرتبط و هماهنگ می شود ضمناً بحکم استقلال وجودی، با ویرانی رادیو، امواج نابود نخواهد گشت.

روح انسانی هم که به بدن مادی تعلّق پیدا می کند و از عالم اجسام متلذّذ یا متألّم می گردد و از راه هماهنگی با جسم از قوه به فعل می رسد، ممکن نیست که فاقد هرگونه سنخیت و نسبت با ماده باشد. بلکه وجود همین احوال نشان می دهد که گوهر ماده و روح در دو رتبه و مقام از یک نشئه وجودی قرار دارند.

روح هرچند در درجه ای والا تر از ماده بسر می برد و با زوال بدن، زائل نمی شود ولی حدوث و ظهور او در بدن مادی با مقدمات جسمانی یعنی تکامل جنین بستگی دارد که اگر چنین نبود چرا روح انسانی پس از تکامل ساختمان جنین، در بدن آدمی دمیده می شود و پیش از این مرحله، به جنین تعلّق نمی گیرد؟!۱

(۱) — در قرآن کریم، از دمیدن روح و حدوث آن، پس از تکمیل و «تسویه بدن»

پس روح، ریشه در این عالم (با توجه به وسعت و کثرت قوای مجهول آن) دارد و موطن او در همین جهان است و حکمت آفرینش او نیز با تکامل وی در همین نشئه رابطه پیدا می کند لذا پس از مفارقت و جدا شدن از بدن، در انتظار تحولات عمومی این جهان (که وحی و علم هردو آنرا پیش بینی کرده اند) بسر می برد و چنین نیست که بزعم فلاسفه بکلی از فراخنا و فضای این عالم بیرون رود. آنگاه با پایان یافتن عمر جهان و فرو ریختن این نظام و ظهور نظام جدید، روح جای خود را در میان مواد مناسب پیدا می کند و در رستاخیز عالم، به منزلگاه اصلی عود مینماید یعنی به پیکر خویش که مناسب با اکتسابات او ساخته شده تعلق میگیرد و برمی گردد. و این حقیقتی است که عموم ادیان الهی و شرایع آسمانی در آن اتفاق دارند و در قرآن کریم نیز بتصریح آمده است:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ  
(ابراهیم - ۴۸)



یاد شده است (چه در مورد آدم نخستین، و چه درباره عموم فرزندان او) چنانکه میفرماید: فإذا سُوِّتَهُ وَنَفَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (ص - ۷۲) و نیز می فرماید: ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين (المؤمنون - آیه ۱۲ تا ۱۴).

یعنی روزی که زمین و آسمان‌ها به زمین و  
آسمان‌های دیگری تبدیل می‌شوند و خلق در پیشگاه خدای  
یگانه مقتدر حضور می‌یابند. و نیز می‌فرماید:

کَمَا بَدَأَ کُمْ تَعُودُونَ (اعراف — ۲۹)

یعنی: همانگونه که خداوند شما را در آغاز پدید آورد،  
بازگشت می‌کنید. تفصیل این مسئله و براهین آنرا چنانکه  
پیش از این گفته شد به کتابی دیگر موکول می‌کنیم.

والحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً

مصطفی حسینی طباطبائی

عُفِيَ عَنْهُ

### کتابنامه

(مدارکی که در این رساله از آنها نام برده‌ام)

قرآن کریم	کلام الهی
آسمان و جهان (السّماء والعالم)	ارسطو
الشفاء	ابوعلى سينا
النجاة	ابوعلى سينا
الإشارات والتنبيهات	ابوعلى سينا
عيون الحكمة	ابوعلى سينا
التعليقات	ابوعلى سينا
دانشنامه علائی	ابوعلى سينا
رسالة اضحوية في أُمّالمعاد	ابوعلى سينا
المبدء والمعاد	ابوعلى سينا
رسائل ابن سينا	ابوعلى سينا
تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات	ابوعلى سينا
اثبات النبوات وتأويل رموزهم وامثالهم	ابوعلى سينا
رسالة في اقسام العلوم العقليّة	ابوعلى سينا
رسالة في الحدود	ابوعلى سينا
الحكومة في حجج المثبتين للماضى مبداء زّمانياً	ابوعلى سينا
شرح الإشارات والتنبيهات	نصيرالدين طوسی
فصول الاعتقاد	نصيرالدين طوسی

فخرالدین رازی	شرح عیون الحکمة
فخرالدین رازی	شرح الإشارات
شهاب الدین سهروردی	حکمة الإشراق
ابوحامد غزالی	تهافة الفلاسفه
عبدالکریم شهرستانی	الملل والتحل
عبدالکریم شهرستانی	شبها ت برقلس و ارسطو وابن سینا و نقضها
عبدالکریم شهرستانی	مصارعة الفلاسفة
ابوریحان بیرونی	الآثار الباقیه عن القرون الخالیة
ابوالقاسم قربانی	بیرونی نامه
علی اکبر دهخدا	شرح حال نابغه شهیر ایران، ابوریحان
	الرد علی المنطقیین (نصیحة اهل الایمان فی الرد علی منطق اليونان)
احمد بن تیمیه	
ابن صلاح شهرزوری	فتاوی ابن صلاح
ابوالولید بن رشد	تهافة التهافة
صدرالدین شیرازی	الأسفار الأربعة
صدرالدین شیرازی	تعلیقات علی حکمة الاشراق
ابن غیلان	حدوث العالم
نظامی عروضی	چهار مقاله
ملاهادی سبزواری	منظومه
علی اکبر دهخدا	لغت نامه
دکتر علی اکبر سیاسی	مبانی فلسفه
دکتر علی اکبر سیاسی	علم النفس ابن سینا و مقایسه آن با روانشناسی جدید
جورج سارتن	مقدمه تاریخ علم